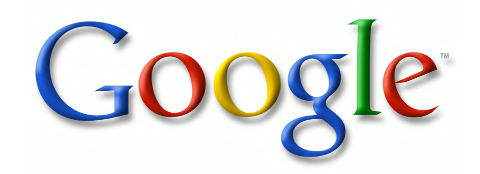
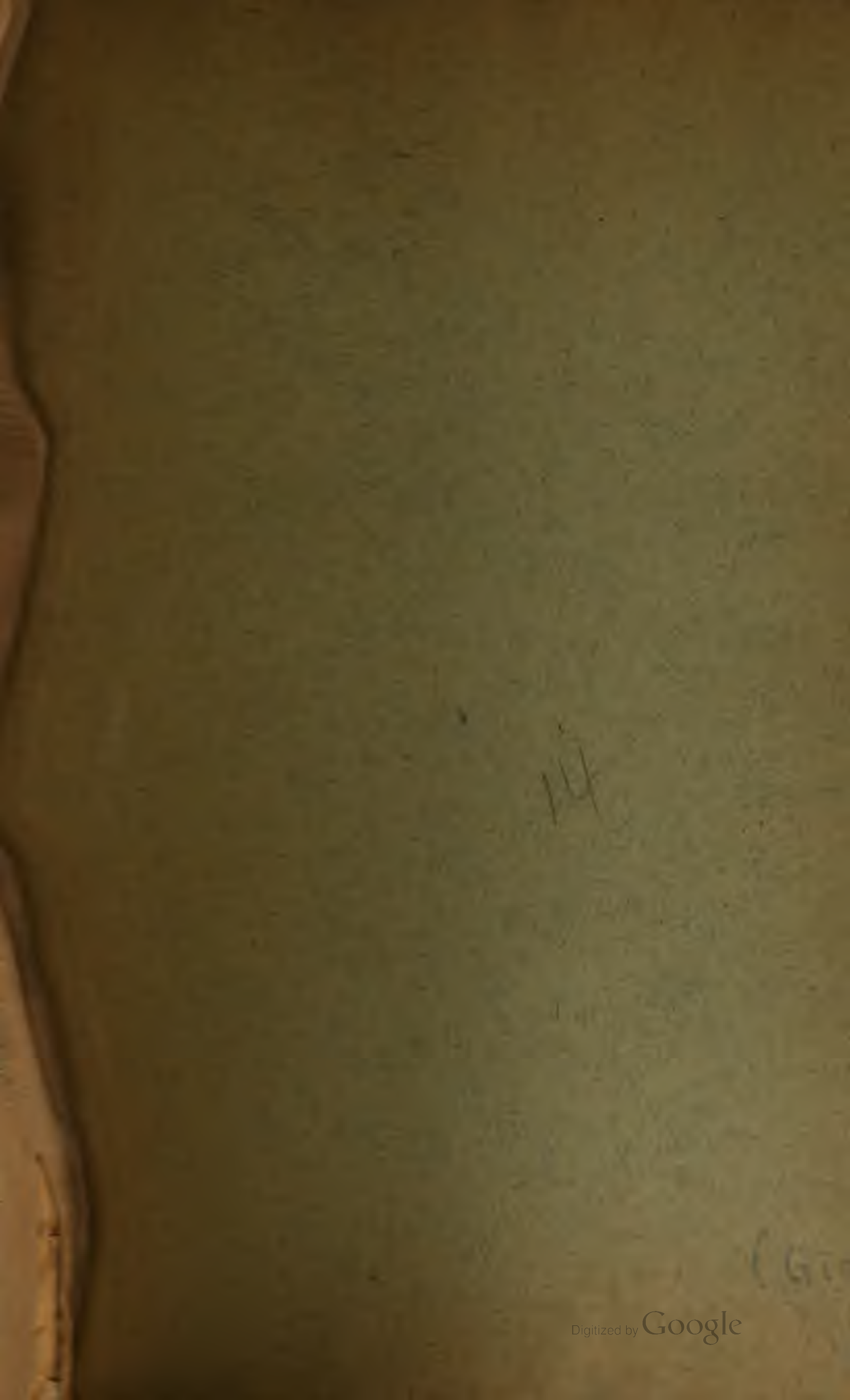





14

OPERE EDITE ED INEDITE

DI

VINCENZO GIOBERTI.

VOLUME V.

DEGLI ERRORI

FILOSOFICI

DI ANTONIO ROSMINI,

PER

VINCENZO GIOBERTI.

EDIZIONE SECONDA.

Ab Iove principium.
VIRG., Buc. III.
Conf. ARAT., ap. CIC. De leg. II, 3.
De Rep. I, 36.

TOMO I.

BRUSSELLE

DALLE STAMPE DI MELINE, CANS E COMPAGNIA

LIBRERIA, STAMPERIA E FONDERIA DI CARATTERI

1843

AVVERTENZA

PER LA SECONDA EDIZIONE.

Le sette fondate sul falso incominciano coi sofismi, vanno innanzi coi raggiri, e sogliono finirla colle villanie, colle ingiurie, colle calunnie. Da principio l'errore, essendo inorpellato e accreditato dall'attrattivo della novità, e avendo, come accade, un lato vero, che lo rende specioso e seducente, gli uomini anco forniti di sano intelletto e guidati da buone intenzioni, possono andar presi alle sue lusinghe e professarlo con uno zelo tanto men misurato, quanto più essi han l'occhio a quel poco di verità che vi si contiene, anzichè alle

parti fallaci e mendose. Ma fra la moltitudine degli studiosi tosto o tardi sorge qualcuno, che più perspicace degli altri o solo più fortunato, scorge distintamente i vizi della nuova dottrina e li mette in luce, onde premunire gl'incauti contro i pericoli che ne risultano. Allora nasce un conflitto fra i fautori del sistema e gli oppugnatori; il quale può essere più o meno lungo e variato di successi momentanei e alternanti dalle due parti, secondo il numero e l'abilità dei contendenti, e la natura dei tempi che corrono; ma termina sempre definitivamente a onore e vantaggio del vero, che più felice del giusto suo fratello, trionfa all'ultimo, e vince la gara de'suoi nemici, eziandio quaggiù [1]. Questo periodo, in cui il vero ed il falso essendo insieme a tenzone, la pugna ferve egualmente dai due lati, e la vittoria è tuttavia in pendente nel parere dei più, è il regno dei sofismi; perchè coloro che han promulgato a buona fede un sistema erroneo, come lo veggono

[1] Questo divario fra il giusto e il vero è sapientissimo, e consentaneo agli ordini morali dell' universo. Siccome la giustizia riguarda l'arbitrio, e il perfezionamento morale degli spiriti liberi, che è l'ultimo fine del creato, la vittoria assoluta di essa non può appartenere che all' eterno; laddove la verità riferendosi all' intelletto, e avendo ragione di mezzo, dee sovrastare eziandio negli ordini temporanei. Imperocchè la mente essendo la regola della volontà, verrebbero meno le condizioni opportune al libero esercizio di questa, se il vero essenziale potesse venir soprammontato durevolmente dal suo contrario. Eccoti la ragione profonda, per cui Iddio concedette alla società spirituale da lui stabilita il privilegio della inerranza nelle dottrine religiose, ma non le diede del pari quello dell' impeccabilità, nè la rese immune dai trascorsi disciplinari.

assalito con forza, e si accorgono che zoppica e tentenna, e non hanno il coraggio di ricredersi generosamente, (coraggio dato a pochissimi, perchè è somma virtù,) son costretti di volgere i loro conati a tutelare la parte debole contro l'impeto e la dialettica degli oppugnatori. E siccome le buone ragioni non fanno a proposito di chi stà per il falso, forza è loro appigliarsi ai cavilli e ai paralogismi, ed eleggere fra i diverticoli di tal sorta, che lor si parano innanzi; conciossiachè i tragetti e gli andirivieni della sofistica sono tanto vari, intricati e moltiplici, quanto la regia via della logica e del vero è una, diritta e immutabile. Non parlo di coloro i quali, anzichè ridirsi onorevolmente, s'inducono a professar l'errore nella sua crudezza, propugnandolo a spada tratta, e a visiera levata, e accettandone con animo imperterrito tutte le conseguenze, per quanto siano assurde nella speculazione e detestabili nella pratica; giacchè voglio sperare che la generazione di costoro, fortunatamente assai rara in ogni paese, manchi affatto all'Italia. I più in ogni caso, tra per istimolo di coscienza e per ritegno di pudore non osando ammettere e tampoco patrocinare l'error manifesto, tentano di palliarlo; ora ingegnandosi di mostrare che esso non deriva legittimamente dalle premesse, ora travisandolo colle arguzie, orpellandolo colle frasi, trinciandolo anco, se occorre, e industriandosi di far credere che il nero sia bianco, non pure agli altri, ma eziandio a sè stessi, per mettere in pace l'animo loro, e conciliare il debito della rettitudine colle pretensioni dell'amor proprio. Ma come chi ha eletta una cattiva via e

cammina sul falso, sdrucciola od inciampa a ogni passo, e tenta col piede ogni luogo per andare innanzi, ma inutilmente, perchè tutta la strada è infida o impraticabile, così i filosofi male avviati intoppano e stramazzano del continuo, si rilevano per ricadere, avanzano per rinculare, e fanno le più belle giravolte del mondo, ora disdicendo il conceduto, ora ammettendo il negato, talvolta affermando e negando nello stesso tempo, sofisticando sui vocaboli, inviluppandosi nelle parole, cercando di far perdere la scherma a chi ode o legge, e adoperando altri simili partiti, che è spesso un trastullo, ma più spesso una noia mortale e uno sfinimento a sentirli. Queste arti però giovano loro per breve tempo, e a poco andare, invece di salvarli, gli uccidono; perchè il mondo, (dai mammalucchi in fuori,) si accorge ben tosto che i valentuomini hanno perduto il bandolo, e che invece di confondere gli avversari, come promettevano a fidanza, sono riusciti ad illaqueare sè stessi senza rimedio. Suole allora accadere che i più semplici dell'oste disfatta si pavoneggino e si bandiscano vincitori della giostra fra il riso dell'universale: i più savi tacciono, se loro non basta l'animo di ridirsi: coloro che tengono insieme del giudizioso e del matto, squittiscono ancora per qualche tempo, e cercano di trarre a sè gli sguardi e le orecchie degli uomini; ma veggendo infine che niuno loro abbada, fanno anch'essi di necessità virtù, e mettono le pive in sacco, dolendosi forse in cuor loro di non aver pensato alla ritratta, quando potevano darvi opera più onorevolmente.

Niuno creda però che i partigiani dell'opinione conquisa consentano a star quatti e inoperosi, dismettendo sinceramente ogni patrocinio di essa, perchè siano costretti a deporre il pensiero di difenderla colle ragioni. La faccenda non va così con questa povera natura umana; e anche l'onor del vero richiede che ne sia più laborioso l'aringo, più difficile lo stabilimento, più travagliosa e contrastata la finale vittoria. Imperò dopo la guerra dei sofismi, due altre prove assai più spiacevoli tuttavia rimangono a esso vero da correre e da superare. La prima è quella delle brighe, delle inframmettenze, dei maneggi pubblici e secreti, a cui la fazione profligata ricorre, confidandosi di farvi migliore riuscita che nel campo della controversia; giacchè per aggirare e brogliare non è uopo di aver ragione. Egli è dunque naturale che gli autori e i fautori del malarrivato sistema, amandolo come una madre, che accarezza e vezzeggia un bertuccino deforme uscito dalle sue viscere, si adoprino a educarlo e fabbricargli una sorte, usando presso a poco quelle medesime arti, con cui certi genitori, accecati da soverchio affetto, mettono innanzi un loro figliuolo inetto od indegno, e a forza di mene, di commendatizie, di protezioni, giungono a procacciargli qualche alto grado nel mondo. Così gli sbattuti filosofi, di cui parlo, aiutano e promuovono la fortuna del loro infelice parto, ora collocandolo sotto l'egida di qualche potente, che lo favorisce ed esalta senza capirne un'acca, e lo ama e predilige tanto meglio quanto meno lo intende; ora raccomandandone la difesa a un crocchio, a una congregazione, a una brigatella,

assegnandoglielo quasi per nappa, per assisa, per intrasegna, obbligandola a combattere, e occorrendo a morir per esso con quel fervido zelo, che altri porta così alle opinioni, come alle persone, con cui ha fatto stretta amicizia, e nella difension delle quali ha impegnato il suo onore; ora invitando a pigliarne la causa coloro che bistrattati dalla sorte o arrovellati dall'ambizione cercano di sollevarsi dallo stato in cui giacciono, e son disposti a barattare il loro parere coll'oro, cogli onori, colla potenza; ora accoppiandone artatamente il patrocinio a quello di altre dottrine o buone in sè stesse o accarezzate da sette poderose e tenaci, e patteggiando con esse un aiuto reciproco; ora in fine eleggendo altri mezzi ancora men nobili, dei quali è bello il tacere. Potrei corroborare questo mio dire con molti esempi; e per toccarne un solo, v'ha tal paese in Europa, in cui tutti i professori e i professorelli che leggono filosofia nella capitale e nelle province si accordano a insegnare e celebrare un sistema, che chiamano eclettico. Forse perchè lo credono vero e fondato? Ancorchè te lo dicessero per ogni buon rispetto, guardati dal lasciarti infinocchiare alle loro parole; perchè ti so dire che quando si discredono liberamente fra loro e parlano senza paura di essere uditi, sono i primi a riderne e a burlarsene. Qual è l'eclettico, il cui viso possa acconciarsi a serietà di contegno, quando s'imbatte fortuitamente in un suo collega? L'eclettismo moderno, come l'ente possibile, è per una buona parte de'suoi partigiani uno di quei nomi, che non esprimono per sè stessi una idea chiara e determinata,

ma fanno l'ufficio di segno, di richiamo, di riconoscimento in ordine a uno scopo di utilità comune; e si può paragonare a quelle parole, con cui le guardie di un campo o di una piazza, le vedette, le ronde, le pattuglie di un esercito distinguono gli amici dai nemici, o pure le varie schiere di esso si rannodano insieme e s'indirizzano a una sola fazione. E la magia di tal vocabolo da ciò deriva, che il suo introduttore, (uomo del resto ingegnoso, onorato e di ottima pasta,) avendo in pugno l'insegnamento filosofico del suo paese, non suol compartire il batolo dottorale se non a coloro che inalberano la sua insegna, e sono disposti a predicarne le lodi dalla bigoncia. Se adunque i capi della parte sbaragliata hanno la buona ventura di conquistare una di quelle insigni scranne, e di governare a loro talento le labbra e le penne de' cattedranti, la è per loro una vera cuccagna, poichè riescono per tal modo a far promulgare e celebrare l' opinion prediletta da centinaia di lingue. Se non che, il loro trionfo è solo a tempo, o al più a vita; giacchè, venuti meno i campioni privilegiati dell'errore, e mancati i suoi sussidi estrinseci, esso va in fumo. Talvolta anco avviene che il possente patrono, sbalzato dal soglio letterario per qualche impensato accidente o per una rivoluzion di fortuna, sopravvive, (cosa spiacevolissima,) ed assiste per così dire alla esequie dell' oggetto delle sue cure. Può anche accadere che qualche franco scrittore muova guerra arditamente alla falsa dottrina puntellata sul favore e sulla protezione, e col solo aiuto del raziocinio riesca a screditarla talmente nella stima dell' uni-

versale, che i suoi parteggiatori siano costretti a cedere e ritirarsi.

Il regno del broglio può durare più o meno, secondo i casi, e aver maggior vita che quello dei sofismi; ma non è mai troppo diuturno; perchè le arti umane non provano a lungo contro il vero, che di sua natura è invitto e immortale. Vien però tardi o tosto, ma più tosto che tardi, il momento, in cui le brighe oneste o almeno scusabili, messe dianzi in uso con qualche buon successo momentaneo, non bastando più a mantenere in vita l'errore, coloro che lo accarezzano si volgono all'ultimo e disperato partito delle ingiurie e delle calunnie. E veggasi qui il progresso naturale delle fazioni; le quali nei loro principii tentano di farsela colle idee, o piuttosto coi mendaci loro simulacri, quali sono certe vuote astrattezze e i concetti sofistici, uccellando con essi all'approvazione dei dotti e alla grazia del pubblico. Mancata questa speranza, si ricorre agli artifizi e ai sussidi materiali, quali sono i favori, i pettegolezzi, le trame, le clientele, i patronati, la moneta, e simili, e quando questi spedienti riescono vani, si pon mano per ultimo alle contumelie, alle villanie, alle imputazioni calunniose, e si cerca di ruinar la causa degli avversari, straziandone l'onore, e accumulando sulla loro persona ogni sorta di vituperio. Bisogna però avvertire a conforto dei buoni, che fra gli avvezzi a calcare le due vie precedenti, non tutti hanno lena e coraggio di entrar nella terza, rendendosi a difensione del falso artefici d'infamia e di

maledizione contro gl'innocenti. Laonde i migliori, anzi che far questo passo, si ritirano affatto, e abbandonano una setta divenuta, per opera di alcuni, nido di macchine, di menzogne e di frodi : gli onesti, ma deboli, e incaponiti della preconcetta opinione, stanno a vedere, senza partecipare a questa nuova maniera di combattimento : i pochi e risoluti a mettersi ad ogni sbaraglio, a pugnare a qualunque costo, e accecati a segno da non accorgersi della viltà ed iniquità delle armi che eleggono, entrano in campo arditamente. Non si vuol però credere che si facciano subito a lacerar l'altrui fama senza riserbo; imperocchè chi si mette per un sentiero poco onorevole suol da prima camminare a rilento e con una certa esitazione, così per un residuo di onesta vergogna e di buona coscienza, come per timore del pubblico, e per avvezzarlo poco per volta ai nuovi spèdienti, che intende di porre in opera. Perciò essi cominciano dal vellicar leggermente la fama degli avversari con insinuazioni ed accuse indirette e con imputar loro certi peccati non ancora mortali, come sarebbe un po' di amor proprio, qualche invidiuzza, una certa caparbietà nel difendere il proprio parere, e simili maccatelle. Non fanno special menzione di alcuno, e si tengono sui generali; ovvero, se, non appagandosi di tirare in arcata, vogliono subito imbroccar di mira, e infilzare qualche galantuomo, il fanno per modo, che risentendosi l'amico, essi possano dirgli, scusandosi e stringendosi nelle spalle : oibò, noi non abbiam voluto parlare di voi. Laonde, guardandosi dal menzionarlo, si contentano di circoscriverlo per

modo che se non tutti i lettori, almeno i più maliziosi e scaltriti, non ci si gabbino. E quindi si valgono solamente della parola, come quella che di sua natura è sfuggevole, vaga, indeterminata, arrendevole, e porge mille appicchi e sutterfugi per salvarsi a chi l'ha proferita; tanto più se non è aperta e pubblica, ma occulta, umbratile, clandestina, come quella di chi mormora nelle orecchie del prossimo, o cinguetta sotto voce nei crocchi, nei conventicoli, nelle amichevoli radunate. Quando con tali pettegolezzi e susurri, maestrevolmente usati, gli animi dei più son preparati e disposti ad accogliere cose di maggior peso, si accresce la dose e si parla più alto: si nominano le persone, che si vogliono denigrare: s'imputano loro gravi falli; e perciocchè il circoscrivere tali falli con troppa precisione porgerebbe al calunniato un modo assai facile di purgarsene, si ordisce l'accusa in termini generici, ma tali, che inducano chi legge a credere dell'incolpato ogni enormezza possibile ad immaginare. E siccome l'audacia è cresciuta e divenuta più accesa la volontà di nuocere, la semplice parola non è più bastevole all'uopo e si mette mano alla stampa; come se questa dovesse meglio riuscire alle invettive che ai sofismi. Se non che, invece dei libri, si fa ricorso ai giornali; i quali sono la manna dei maldicenti e dei calunniatori, sia per l'ampiezza e celerità della loro diffusione, e perchè dando solo accesso a scritture di breve mole, son più acconci all'aggressione che alla difesa; quando chi strazia e vilipende con false imputazioni, bastandogli l'affermare,

può farlo con poche parole; laddove chi si difende, dovendo adoperar le ragioni, non può sovente spedirsene che con molte pagine. E si scelgono per ordinario i giornali, che si pubblicano in paese forestiero, dove la stampa è affatto libera o per meglio dir licenziosa; perchè la licenza proscioglie la penna dell'ingiuriante da ogni freno preventivo, e la qualità di straniero toglie all'ingiuriato il potere di riscattarsene, convenendo in giudizio l'autore delle calunnie e delle contumelie, o almeno glielo rende assai malagevole. Se poi interviene che il foglio accoglitor del libello faccia professione di essere religioso, la è una vera fortuna pel libellista; il quale ottenendo d'inserirvi la sua diatriba, la coonesta agli occhi di molti, l'autentica, le dà quasi l'aspetto di una denunzia giuridica e ortodossa, e si procaccia persino il piacere di poterla dedicare con garbo alla edificazione delle *anime pie*.

La calunnia nel primo istante giova sempre o quasi sempre al suo autore; e riesce tanto meglio presso certuni, quanto essa è più franca, più audace, più grave, più insolente, e quanto meno il sospetto di una brutta menzogna può cadere nell'autore di quella; giacchè gli uomini buoni e onorati, ma non troppo accorti, misurando gli altri da sè medesimi, s'inducono difficilmente a credere che una persona bennata e bene educata voglia macchiarsi in modo pubblico e solenne di tal vituperio. Ma le bugie, come dice il proverbio, hanno le gambe corte; onde il menzognero per lo più non indugia

ad essere smascherato, e avviene non di rado che, senza avvedersene, cooperi egli stesso all'effetto. Imperocchè egli è quasi impossibile che, accecato dall'ira, congegni la sua macchina in modo, che non zoppichi da qualche lato, sia peccando contro la verosimiglianza, sia sdrucciolando in qualche contraddizione, e porgendo egli medesimo il filo atto a scoprire l'inganno. Così, pogniamo, egli accuserà di aver trasgrediti tutti i doveri religiosi del suo stato un uomo che consuma il suo tempo nella solitudine a scrivere in favore della religione, quando il fare il contrario gli sarebbe assai più utile, e anco più onorevole, secondo la opinione del mondo, e quando egli forse ha dovuto superare più di un ostacolo per non lasciarsi strascinare al vezzo dell' età in cui vive. Lo accusa di aver prevaricati i doveri religiosi, perchè egli combattè con qualche forza un sistema di filosofia riputato avverso, funesto alla fede, non solo da lui, ma da molti pii e dotti uomini d'Italia e d'altrove. Si può immaginare una ripugnanza maggiore? E qual accusa sarà inverisimile, se non è quella che si appoggia a tal fondamento? E se il modo, in cui essa verrà espressa, sarà pieno di acrimonia, di astio, di fiele, di veleno e di rabbia, ne nascerà un nuovo argomento di presunzione contro la lealtà dell' accusatore. La presunzione verrà accresciuta dal vedere che la sola cagione, per cui egli assalisce così villanamente e senza mandato autorevole uno sconosciuto, è la difesa di una semplice opinione speculativa; e che egli ricorre alle armi vili ed abbiette per esser conscio di avere il torto e disperar di vincerla onorata-

mente colle buone ragioni. Questa maniera di combattere nuoce oggi a chi l'usa, anzichè a quelli contro cui è usata, perchè troppo aliena dalla pulitezza e dalla mansuetudine dei nostri costumi; onde anche nei paesi, dove la parola pubblica e la stampa son licenziose, non che libere, e dove le controversie politiche, lo studio delle parti, le inimicizie, gl' interessi, le ambizioni accendono maggiormente gli animi, dilungandoli dalla risèrva e moderazione opportuna, rado si è che un uomo onorato discenda alle contumelie e alle imputazioni che toccano la persona de' suoi nemici, o se talvolta, traportato dall' ira, s'induce a farlo, ne è incontanente punito dal biasimo unanime dell' universale, senza pure eccettuare i suoi medesimi consorti; imperocchè il santuario della vita privata oggi si tiene per inviolabile da tutti gli uomini di buona creanza. Or se questo viene interdetto perfino nelle discussioni civili, che son certo le più vive e le più importanti di tutte, e dove il trasmodare può essere più degno di scusa, che si dovrà dir di coloro che recano il reo costume nel campo pacifico delle scienze? Che fanno delle lettere e della filosofia un' arena di strapazzi, di villanie, di calunnie? E se chi mette in opera queste ignobili arti è gentiluomo di nascita e fu nobilmente educato; se per la qualità del grado e per le condizioni della fortuna e della vita è obbligato a fare special professione di cortesia e di gentilezza, e ad evitare con gran cura ogni menoma azione e parola, che possa appannare tali virtù; non si dee credere che abbia perduto affatto il cervello, quando le calpesta nel modo più solenne, e

imita l' usanza degli uomini incivili, che non si fanno scrupolo di svillaneggiar nella piazza e imbrattare di fango l' innocuo passeggiero, vantandosi del tratto, come di una bella e orrevole impresa? Quando non solo ingiuria l'uomo onorato, ma si fa delatore dell' innocente, cercando di vituperarlo e d' infamarlo in paese forestiero, dove questi essendo poco noto o affatto sconosciuto, ha men facoltà di tutelare la propria riputazione e più bisogno di mantenerla illibata? Il solo volersi intromettere nelle altrui faccende, quando non s'attengono in niun modo alle proprie, e sindacarle, e censurarle, e dar dei consigli a chi non li domanda, e porgere ammonizioni a uno strano senza autorità, è già una impertinenza solenne ed inescusabile; non però tale che a punirla si ricerchi altro che il riso. Ma che giudizio si dee portare di chi non si appaga d'inframmettersi in ciò che non gli appartiene, di fare il dottore, il mentore a sproposito, e andando più innanzi biasima e lacera? Di chi aggiunge ai consigli le rampogne, alle censure le villanie, alle punture le calunnie? Di chi entra con cinica petulanza nelle ragioni private dell' altrui vita, si fa giudice supremo di ogni suo portamento, e non lascia intatta alcuna parte della sua fama? E se per caso il censurato fosse più innanzi negli anni che il censore, e il laico volesse dar lezioni di catechismo al chierico, e insegnargli i propri doveri, non sarebbe questo un bello e singolare spettacolo? Bello pure se cotesto laico, così vago di fare il teologo e il correttore alle spese altrui avesse stampato qualche libro, contenente errori

notevoli in opera di religione, non altrimenti scusabili che per l'ignoranza dell' autore in tali materie. Bello il vedere un uomo, che non sa più che tanto di filosofia, sputar sentenze sulle quistioni più ardue di questa disciplina, definirle excatedra colla prosopopea di un giudice senza appello, e volere insegnare dottoralmente a chi ci ha spesa tutta la sua vita. Più bello ancora l'udire un libellista farsi banditor della fede, dedicare i suoi cartelli d' infamia alle anime divote, stamparli a onore della religione, e a patrocinio di una congregazione ecclesiastica. Bellissimo poi il sentire questo nuovo teologo scusarsi del suo procedere, dicendo ch' ei non ha creduto di calunniare; quasi che l'errore sia incolpabile quando muove da inavvertenza e precipitazione volontaria, e sia lecito il giudicar leggermente, allorchè si tratta della fama del prossimo, e la falsità della calunnia possa venire legittimata dalla furia, dall' ira, e da ignobile appetito di vendetta! Quasi che la religione, che interdice severamente la calunnia, permetta le contumelie e la maldicenza! Quasi che sia lecito a un privato il propalare di proprio moto e pubblicar colla stampa, coi giornali, e render noti a tutto il mondo gli altrui traviamenti, ancorchè fossero gravi, certi, indubitati! Quasi che la carità obblighi meno della giustizia, e oltre al dispiacere e al danno notabile di chi è offeso, non si debba anco evitare lo scandalo dell' universale! E se dopo che l'innocente si è giustificato, ribattendo le accuse con quella nobile indegnazione che conviene al galantuomo assalito in ciò che ha di più sacro, e richiamando il suo

vituperatore al debito della decenza, della carità e della giustizia, questi di nuovo lo insulta, e si ostina a voler sindacare i suoi atti, a perdere la sua riputazione; se invece di confessarsi male informato nell' averlo tassato del falso, e dimentico della buona creanza, per essersi ingerito nelle altrui operazioni, egli ripete e ribadisce l'accusa; se pur costretto dalla evidenza dei fatti e dall' autorità dei testimoni a dismettere i particolari, a cui quella si appoggiava, ne mette in campo degli altri, varia la calunnia invece di ritrattarla, e cerca di far travedere il lettore; se traportato dalla collera, se la piglia con gli amici, i fautori, i difensori dell' ingiuriato, si sforza di denigrare essi pure, e bandisce persino la guerra alla pubblica opinione, come tosto si accorge ch' essa gli dà il torto; se in fine egli è manifesto che la cagion principale delle sue furie non è tanto l'affetto per l'uomo, di cui si vanta di essere campione e cavaliere, quanto il vedere atterrato un sistema, a cui diede sconsideratamente il proprio suffragio e appose il proprio nome, e il sentirsi inetto a sostenerlo e rimetterlo in credito; se, dico, tutte queste condizioni si verificano, la causa dell' infamatore è perduta senza riparo, ed egli se ne rimane con un fregio sul volto e colle beffe. E la povera dottrina che si è voluta rialzare con tale spediente, ne rimane ancor più abbattuta, ed è, per così dire, uccisa dal farmaco adoperato per guarirla; imperchè la calunnia è come certi tossici, che manipolati imprudentemente riescono nocivi e funesti all' avvelenatore. Certo niente più pregiudica una opinione scientifica, che si spaccia

per vera quanto il vederla patrocinata colle menzogne, colle insolenze, colle mormorazioni, coi libelli e con tutte quelle arti che dovrebbero essere lasciate ai dappochi, ai ribaldi ed ai vili.

Tratteggiando le ordinarie vicende dei falsi sistemi in generale, io ho fatto la storia del Rosminianismo. Non entrerò partitamente a mostrare come le varie forme e fortune consuete dell'errore si siano verificate nel corso di questa dottrina; imperocchè quanto all'uso dei sofismi e di certi raggiri innocenti, io dovrei nauseosamente ripetere le cose dette e dichiarate per minuto nella prima e nella undecima lettera della presente opera. Quanto poi alle calunnie, avrei desiderato di non toccare nemmeno quelle poche generalità, e di osservare su questa parte poco onorevole del Rosminianismo un perfetto silenzio, se gli avversari si fossero governati in modo da rendermi possibile un assoluto silenzio. Ma il laceratore della mia fama avendo ricusato di ritrattar la calunnia e di riparare l'ingiuria, secondo il debito del Cristiano e del gentiluomo, anzi essendosi lasciato indurre a reiterare l'una e l'altra; e il capo illustre della scuola non avendo voluto supplire dal lato suo a tal obbligo col disapprovare pubblicamente gl'indegni portamenti di un suo difensore, io non ho creduto di poter pretermettere questo piccolo cenno, così per onor mio, come per quello del vero; a cui importa si sappia dagl' Italiani a che disperati partiti ricorrano i suoi oppugnatori. Io non voglio fare alcun giudizio sfavo-

revole sul silenzio osservato dal Rosmini in questo proposito; tal è la stima e la riverenza che io porto alla sua persona, e l'opinione che tengo delle sue virtù. Ben mi pare che all'institutore dei preti della Carità cristiana non sarebbe stato disdicevole il riprovare le maldicenze e le calunnie messe in campo da qualcuno de' suoi discepoli, per tutelare le sue dottrine; e che ad un uomo bennato come lui avrebbe dovuto premere di ributtare un panegirico della propria persona inserito in un libello. Quanto a me, io credo che il meglio sia il non essere commendato nè lacerato da certe persone; ma se si dee scegliere, confesso di preferire i loro biasimi alle loro lodi. Ciascuno però ha il suo gusto ed è padrone de' suoi giudizi; onde, lo ripeto, io non voglio in nessun modo appuntare il Rosmini, se egli non ha stimato bene di risentirsi al patrocinio pericoloso e all'improvido zelo de' suoi avvocati. Ma s'egli è lecito all' inclito Roveretano il tacere in questo caso, non può essere a me vietato il dire una parola; quando il farlo è opportuno alla sacrosanta causa del vero. Potrei, senza offendere la giustizia, non contentarmi di questi pochi cenni, andar più oltre, e scrivere il nome dell' ingiuriante calunnioso; giacchè avendomi disdetto la richiesta riparazione, egli non avrebbe più alcun diritto di esigere da me che io risparmi la sua fama. E nessun motivo umano m'impedirebbe di farlo; sia perchè io non sono da natura disposto a sperare nella grazia, a spaventarmi delle minacce e a temere dell'odio degli uomini, e perchè vivo in paese libero, dove non mi possono giungere i

maneggi o la potenza degli avversari. Tuttavia me ne rimango molto volentieri, e desidero anzi che questa sia l'ultima volta, in cui io debba toccare anche solo generalmente un sì spiacevole tema. E molte sono le ragioni, che mi consigliano questa riserva; la prima delle quali si è, che se io procedessi altrimenti, parrebbe a molti ch'io fossi mosso da odio o cupidità di vendetta. Ora io debbo evitare di dar luogo a supporre che allignino in me tali sentimenti, indegni di un onest'uomo e alienissimi dall'animo mio; quando in tutto ciò che io feci e scrissi a questo proposito io non fui guidato da altro fine, che dalla necessità di tutelare il mio onore, e dallo zelo di quelle verità, onde son difensore debole, ma sincerissimo. E spero che chiunque conosca la mia natura, non metterà in dubbio la sincerità della mia protesta. In secondo luogo, se io consegnassi in queste carte il nome della persona che mi ha offeso, potrebbe nel concetto di alcuni ridondarne una sfavorevole impressione verso coloro che gli sono di sangue o di affinità congiunti; e io debbo tanto più evitare quello che può dispiacere a una famiglia onorata e nobilissima, la quale non ha certo nessuna colpa nel succeduto, quanto meno sono indotto a questo riguardo da mondani timori o rispetti. Finalmente potrebbe anche darsi, che altri misurando tutta la vita di un uomo da una sola azione, le mie parole dessero loro occasione di calunniare il mio calunniatore; pericolo, ch'io debbo cansare, non solo per principio di carità, ma eziandio di giustizia. Imperocchè, sebbene io non conosca la persona di lui, godo

di poter dire pubblicamente che il suo tenor di procedere verso di me discorda affatto da quella riputazione, che i suoi modi e il suo vivere anteriore procacciata gli avevano. Il che mi fa sperare ch' egli non abbia pesata la sua azione prima di commetterla, e che il suo fallo sia proceduto da un subito impeto, anzi che da seria considerazione. Capisco che il dire una parola in lode di chi ti lacera può parere agli uni un fallo di rettorica, e agli altri una solenne semplicità proveniente da poca o niuna pratica delle cose di questo mondo; ma io non mi credo obbligato a imitare i miei avversari nella vita pratica più che nella speculazione, e a mettere in uso verso di loro la legge del contrappasso.

Per questa cagione medesima debbo altresì deporre il pensiero di dare ai lettori, come avrei desiderato, un saggio della dottrina filosofica e teologica del mio critico. Io sono e fui sempre alieno dal costume di coloro, che senza necessità cercano il pelo nell'uovo e si mostrano avidi di appuntare gli altrui scritti; sovrattutto quando furono dettati da buone intenzioni, e gli errori o le inesattezze che ci sono procedono da inavvertenza o da ignoranza, e non sono per la natura dello scrittore di pregiudizio o di pericolo al pubblico. Ma acciò chi scrive goda di questa indulgenza, uopo è che verso gli altri la eserciti; che se un laico, per esempio, dopo di avere stampata un' opera gremita di semplicità filosofiche e di gravi scappucci religiosi, volesse dar lezioni di teologia e di sapienza speculativa a chi per instituto

e per professione attende ad entrambe, egli non potrebbe lagnarsi quando altri ricambiasse le sue censure con qualche severità. Imperocchè ad ogni modo, ella è una massima consentita da tutti, che per ordinario tocca ai preti l'insegnare il catechismo ai laici, eziandio nobili; e che in ogni caso il secolare che lo ignora non può insegnarlo a' suoi pari, e tampoco ai chierici. Ma siccome io non potrei levare questo prezioso saggio della scienza umana e divina del mio cortese avversario, senza allegare i suoi libri e citare per un certo modo la sua persona in giudizio, me ne rimango di buon grado; e desidero che negli altri alligni almeno tanta saviezza, quanta si richiede per non farmi pentire della mia riserva. Imperocchè, occorrendo il contrario, saprei anch' io di assalito rendermi assalitore, e lo farei forse in guisa che coloro, dai quali sarei costretto a prendere questo partito, non avrebbero cagione di rallegrarsene.

Intorno alle accuse e calunnie mosse contro la mia persona, poco ho da dire. L'uomo onesto ha due spezie di doveri da adempiere; gli uni sono negativi, e consistono nel guardarsi da tutte quelle azioni che disdicono a un galantuomo, misurando il debito suo, non colla regola imperfetta e spesso fallace del mondo, ma colla norma della retta ragione, avvalorata dai lumi dell' Evangelio. Su questo articolo, quanto io ho da arrossire di me stesso dinanzi a Dio, (e lo dico, non per umiltà o modestia, ma per intima persuasione,) tanto posso tener alta la fronte al cospetto degli

uomini; e grazie al cielo la mia fama per questa parte è così bene stabilita presso tutti che mi conoscono, che non avrei pur d'uopo di giustificarla contro le imputazioni di coloro che l'assalissero. Gli altri doveri sono positivi, e riferisconsi all'obbligo generale, che ha ciascuno di non passare la vita oziando e di rendersi utile a' suoi simili, conforme allo stato da lui eletto, e alle condizioni accidentali, in cui la Providenza lo ha collocato. Ora per questo rispetto, io confesserò ingenuamente di non esser disposto a rendere ragione dei fatti miei a chiunque abbia vaghezza di occuparsene; onde, non che rispondere agli autori di siffatte critiche, io li pregherei con quel maggior garbo che mi sarebbe possibile a non darsi la briga pericolosa di scandagliare i fatti del prossimo, e a contentarsi delle proprie faccende. Le sole persone, colle quali io sia acconcio a governarmi altrimenti, sono quelle a cui mi stringe un'affettuosa dimestichezza, o che per legittima autorità sovrastanno; giacchè io mi pregio di aver buoni amici, e non sono di quei filosofi che ricusano di riconoscere superiori; quasi che l'ubbidienza e l'indipendenza non si accordino insieme, quando ciascuna di esse è collocata al suo debito luogo. Ma fuori di questi, io rifiuto ogni altro giudice delle mie azioni; e sarà bene che coloro, ai quali questo avviso non è ora inopportuno, mi dispensino per l'avvenire dal replicarlo.

Quando io attribuisco al Rosminianismo la solita fortuna dei sistemi erronei, che si vogliono mantenere in piedi a dis-

petto del vero, e per difetto di buone ragioni ricorrono in fine al tristo spediente delle invettive e delle calunnie, niuno creda che io voglia parlare di tutti i Rosminiani, o del celebre loro capo. Io ho sempre riconosciuta nei termini più espressi ed efficaci la rettitudine delle intenzioni, l'illibatezza dei costumi, la pietà e le altre virtù dell'animo, la santità della vita apostolica di Antonio Rosmini; e tutte le mie opere, senza eccettuar la presente, sono piene di simili dichiarazioni. E non solo non ho mai incolpate le intenzioni di lui, ma ho espressamente avvertito che gli errori della sua filosofia, e le cattive conseguenze, che ne derivano in ordine alla morale, alla civiltà e alla religione, non offendono l'ortodossia dell'autore, perchè egli ha sempre ripudiate tali conseguenze, e non ha creduto che ne'suoi principii logicamente si contenessero. Vero è che il contrario essendo stato dimostro con tali ragioni, che indussero molti a mutar sentenza e ridussero a tacere o a scriver libelli i contumaci, si potrebbe concepire qualche spiacevole dubbio sulla lealtà delle intenzioni del Rosmini, se si dovesse credere che egli persevera nella schietta professione di tutte le sue antiche dottrine, come si va susurrando da qualcuno de' suoi amorevoli. Ma io mi farei coscienza di prestar fede a tali romori, non solo per la specchiata virtù e la pietà dell'egregio autore, ma eziandio avendo considerazione alla sua prudenza e al valore della sua mente. Imperocchè un uomo così savio e ingegnoso, come il Rosmini, non può ignorare che per mantenere in credito un'opinione contro i suoi oppositori,

non basta il dire che le loro obbiezioni sono frivole e non meritano risposta, quando tutto il mondo sa che il contrario è vero, e che l'unica ragione, per cui non si risponde, si è l'impossibilità di farlo con isperanza di buon successo, e il giusto timore di rendere più manifesta e vergognosa la propria disfatta. Tanto che se il Rosmini si appigliasse a un sutterfugio così volgare, non che provvedere agl' interessi delle proprie opinioni, correrebbe il rischio di scemare quella giusta riverenza che gli si porta; e io non saprò mai acconciarmi nell' animo che un tant' uomo possa essere altro che amato e venerato da tutti. Peggio ancora potrei supporre che un personaggio così dotto e virtuoso non conosca lo stretto obbligo, che incumbe ad ogni galantuomo di giustificare i suoi pensamenti contro le gravi imputazioni, ogni qualvolta siano speciose e seducenti; sia per evitare lo scandalo di molti, sia per salvare il vero dalla più grave ingiuria che gli si possa fare, qual si è il mostrarlo complice dell' eresia. Se adunque il Rosmini persistesse ancora ne' principii viziosi del suo Nuovo Saggio, tenendoli per veri, buoni, utili alla santa causa della morale e della religione, senza almeno arrecar loro qualche temperamento, egli avrebbe il debito di purgarli dalla nota impressa, per onore di essi principii medesimi, pel bene della morale, della civiltà e della fede, alle quali troppo importerebbe la difesa di essi, per assicurare e tranquillare la coscienza di coloro che li professano, e per riconfortare e ricondurre quei ciechi o pusillanimi che per ignoranza, angustia di mente, e debolezza

d'animo gli avrebbero abbandonati. I quali, come tutti sanno, nel caso presente non sarebbero pochi; perchè, da due anni in qua, il Rosminianismo ha fatte moltissime perdite, non compensate da alcun acquisto; tanto che se si levasse colle dita il conto di coloro che oggi il professano con cognizione di causa, non credo che altri avrebbe bisogno delle due mani. Il che mostra che le accuse mosse contro di esso, sono forti e appariscenti; e se in effetto mal fondate, tanto più è opportuno il ribatterle e agevole il riuscirvi. E in vero io accusai i principii rosminiani di condurre logicamente e necessariamente al sensismo, al nominalismo, allo scetticismo, al razionalismo, al panteismo, all' ateismo; e ora, non che pentirmene, riassumo e confermo pubblicamente e solennemente l'accusa. La quale non è già di quelle imputazioni calunniose o insussistenti che altri ha diritto di sprezzare o conquidere col silenzio; poichè da un canto io ho sempre protestato di non accagionar le intenzioni, e dall' altro canto i ragionamenti da me esposti furono tali, che bastarono a far condannare il Rosminianismo nel parere dei più. Egli sarebbe adunque un caso troppo enorme, se un uomo onorato, un Cristiano, un cattolico, un sacerdote, il capo di un ordine religioso, vedendo imputate di corollari perversi le sue dottrine, e l'imputazione approvata da molti giudici competenti, egli credesse di poter continuare a professarle, senza proferire una sola parola per loro discolpa. Io conchiudo adunque, (finchè non mi consti evidentemente il contrario,) che avendo il Rosmini taciuto finora sulle opposi-

zioni di questo genere fatte contro certe sue antiche opinioni, egli le ha almeno modificate; e che chi interpreta altrimenti il suo silenzio gli fa gravissima ingiuria. Nè certo io potrò mai indurmi a imitare i miei avversari su questo articolo, calunniando le loro intenzioni, e torcendo a mal senso i lor portamenti.

Queste avvertenze sono del pari applicabili alla maggior parte dei discepoli dell' esimio Roveretano; ai quali farebbe torto chi non riconoscesse in loro quelle medesime qualità lodevoli d' animo e di vita che risplendono nel maestro. Molti di essi hanno eletto di tacere; e il contegno di costoro si dee pure attribuire a una secreta persuasione o almeno a un certo sospetto sorto nel loro animo intorno alla falsità delle conclusioni dianzi abbracciate per vere. Altri han tentato di legittimare tali conclusioni, modificandole notabilmente; e benchè tali tentativi non siano riusciti, perchè la verità è tenace e ribelle ad ogni artificioso temperamento, lodevole è tuttavia il consiglio, onde mossero. Tutti poi costoro, (e mi è caro il poter fare questa dichiarazione,) hanno disapprovato in modo non equivoco il singolare procedere di chi volle supplire alle ragioni colle maldicenze e colle calunnie. Bramerei di poter dare altresì la stessa lode a tutti i membri di quella rispettabile congregazione di chierici, che venne instituita dal Rosmini sotto il titolo della Carità cristiana. Ma non posso dissimulare che alcuni di essi, (certo pochissimi, e contro le intenzioni espresse del pio fon-

datore,) si son governati talvolta parlando, e anche scrivendo in certi giornali che si stampano fuori d'Italia, per modo non affatto conforme alla verità, alla giustizia e a quella virtù sublime, da cui si denomina la società loro. Nè io voglio però interpretare troppo alla rigida cotali trascorsi, e attribuir loro una malizia, che forse non hanno; tanto più che poterono muovere da buona radice, cioè dall'affetto lodevole di tali uomini onorandi verso la persona del loro institutore. E ciascun sa che quando in una controversia scientifica o letteraria entrano a parte le affezioni, non si pesa sempre il valore delle parole, nè la gravità degli effetti, che ne possono emergere. Ben sarebbe da desiderare che per cansar questo rischio i preti della Carità cristiana non entrassero a sentenziare troppo facilmente su materie, che non s'attengono allo scopo del loro instituto, e in cui forse la più parte di essi non sono giudici competentissimi. La loro osservanza pel fondatore è tanto più lodevole e santa, che per amare e onorare un uomo come il Rosmini non è pur necessario di essere suo discepolo; ma dal venerare la sua persona, e celebrare il suo ingegno e le sue virtù al difendere ogni parte della sua dottrina, grandissimo è l'intervallo. Troppo disdice a un uomo prudente e oculato, a uno scrittore cristiano, a un cattolico sacerdote il perorare la bontà di una causa, senza conoscerla intrinsecamente; imperocchè, facendolo, si può esporre al pericolo di difendere il falso e impegnarsi a combattere la verità conosciuta. Il Rosmini è uomo virtuoso e dotto, ma non infallibile; e pur sarebbe

d'uopo investirlo del dono dell' inerranza per istabilire *a priori*, come fanno certuni de' suoi, che tutto sia oro pretto ciò che esce della sua penna. Quando adunque avviene che altri accusi alcune opinioni rosminiane di essere non solo false, ma funeste alle verità che più importano, e non solo prova il suo dire, ma lo persuade a molti uomini versatissimi nella materia, gran temerità sarebbe, (per non dire di più,) l'ostinarsi a difenderle alla cieca o non conoscendole più che tanto, e il malmenare per amore di esse la fama degli oppugnatori. Imperocchè gli alunni del Rosmini non debbono dimenticare che il patrocinio dei pensieri del loro maestro non può essere al più che un ufficio secondario, sottoposto a debiti di gran lunga più sacrosanti; giacchè ciascuno di loro fu uomo e Cristiano prima di essere Rosminiano. Nè io fo loro ingiuria presupponendo che ignorino o non conoscano appieno i termini della controversia, di cui si tratta, e che quindi non possano sentenziare con cognizione di causa; conciossiachè la filosofia non è certo il fine della loro instituzione, come quella, che se mal non m'appongo, è indirizzata ai nobili uffici dell' ecclesiastico ministerio. Nè una lieve tintura degli studi razionali può bastare a rendere altrui sufficiente in una materia scabrosa, difficile e bisognevole d' ingegni molto esercitati, qual si è la lite, che corre fra il Rosmini e i suoi avversari intorno al primo principio dello scibile; laonde sarebbe un atto troppo enorme di prosontuosa imprudenza, se uomini che per avventura vacano da breve tempo a tali lucubrazioni, e non

hanno forse letto altri libri di filosofia che qualche manuale scolastico e il Nuovo Saggio, si credessero atti a portare un giudizio risoluto e definitivo contro coloro che avendo atteso da venti e più anni indefessamente a questa sorta di studi, si fanno ad esporre pubblicamente le loro ragioni. E qui mi sia lecito il notare che fra i difensori assoluti del Rosmini [1],

[1] Chiamo difensori assoluti coloro che professano il Rosminianismo schietto, senza temperamento di sorta; e questi credo che al dì d'oggi siano pochissimi. Altri si trovano ch' io chiamerei semirosminiani; i quali mi paiono accettare l'ideologia del Nuovo Saggio rispetto all'elemento positivo e vero, che ci si contiene; ma non il negativo, in cui è riposto l'errore; onde forse si potrebbe provare che essi si accostano alle mie opinioni più che a quelle del Rosmini. Fra costoro che non sono anche molti, io collocherei il chiarissimo Giuseppe Andrea Sciolla, se il giudicare troppo risolutamente delle opinioni di un uomo da me venerato per molti titoli, non mi paresse quasi un' impertinenza. E Pietro Corte, cui tutti s'accordano eziandio a collocare nel novero degl' ingegnosi, a qual classe di Rosminiani appartiene? Nella parte delle sue opere che mi è nota, io trovo parecchie cose, che mi rendono assai dubbio. Così, per cagion d'esempio, egli confessa in un luogo che *la sensazione per verità non ha in sè gran valore* *. Ora il sig. Tarditi, il quale è Rosminiano purissimo, m' insegna che *non è l'idea dell' essere possibile che ci dà la realità compresa nella percezione intellettiva; l'elemento reale ci è dato dalla percezione sensitiva* **. E tal è veramente la dottrina del Nuovo Saggio. Ma chi crede che l'elemento della realtà, necessario a formare tutti i nostri giudizi, deriva dalla sensazione, può egli dire che *la sensazione non ha in sè gran valore?* Io credo che in tal caso essa debba almanco averne tanto, quanto l'ente ideale; giacchè il valor delle cose dee almeno pareggiare quello delle cognizioni, se pur non gli va innanzi.

* *Continuazione della risposta alle osservazioni critiche di P. F. Giudice*, Torino, pag. 25.

** *Lettere d'un Rosminiano*, Torino, 1842, pag. 155.

anche fuori del suo instituto, io non ne ho conosciuto un solo che sia pari all'altezza della quistione, e abbia tutte le cognizioni richieste a decidere con piena sicurtà di coscienza. Non che fra essi non si trovino per avventura uomini dotti e ingegnosi; ma la loro dottrina o è estrinseca alla filosofia, o versa solo in qualche parte speciale di essa; quando invece bisogna abbracciarla tutta profondamente per veder chiaro in una quistione così vasta e complicata, com' è quella che risguarda le basi universali dell' umano sapere. Potrei mostrare a evidenza, se occorresse, che niuno di tali apologisti ha un' esatta e profonda notizia dei sistemi recenti e connessi col suo, quali sono, verbigrazia, la filosofia critica e la scuola scozzese; e che altri, mostrano d' ignorare perfino gli elementi della scienza, onde s'intromettono, e ciò che è ancor più singolare, conoscono assai poco lo stesso Rosminianismo, di cui si spacciano avvocati. E veramente non v' ha in Italia un solo uomo ampiamente versato nella filosofia, che abbia fatto buon viso all' error principale del Nuovo Saggio sin dal primo suo nascere; e mi basti menzionare a questo proposito il venerando Nestore della sapienza italiana, Pasquale Galluppi, il quale colla sua sagacità ordinaria s'avvide subito che i principii di tal opera conducono diritto allo scetticismo [1]. Ma per tornare agli alunni del Rosmini, ciò che qualcuno di essi ha pubblicato nei fogli italiani e stranieri a difensione del Rosminianismo, dee

[1] Benchè non abbia letto ciò che scrisse il Galluppi su questo argomento, il fatto mi venne accertato da persona degna di fede.

tanto più far increscere bonamente di lui, quanto più si desidera che ciascuno di loro provvegga anche per questa parte al decoro e al vero interesse del suo instituto. Imperocchè gli uni canonizzano l'ente possibile a contemplazione delle virtù del suo inventore: gli altri si fondano sui testimoni, (quasi che si trattasse di un fatto giudiziale o di un punto di storia,) e squadrandoti una filatessa di nomi, molti dei quali veggono per la prima volta la luce, ti giurano che gli uomini insigni rappresentati da tali nomi sono tutti Rosminiani sfidati, pronti alla confessione e al martirio per la dottrina del loro duce. Ma con tutti i loro sforzi statistici, la filatera degl' illustri non è anche molto lunga; e dovrebbe pur essere raccorciata da vantaggio; perchè alcuni dei menzionati, non che professare il Rosminianismo, se ne ridono cordialmente. Tale poi, che volle entrare nel midollo della quistione, mostrò di non conoscerne nemmeno la scorza; maravigliandosi, esempigrazia, che altri possa accusare il sistema rosminiano di sensismo e d'idealismo; quasi che questi due errori siano incompatibili, e non anzi connessi logicamente l'uno coll' altro [1]. Accennando queste impru-

[1] Accusando il sistema rosminiano di condurre insieme al sensismo e all' idealismo, io non ho fatto altro che attribuirgli una proprietà comune a tutti i sistemi eterodossi, da Democrito sino al Destutt-Tracy. Chi conosce la storia della filosofia dee sapere che tutti i sensisti di qualche nervo furono inclinati all' idealismo; che le opere di molti di essi, (come per esempio del Condillac e del Tracy,) sono piene di passi, in cui tal dottrina è espressa in modo non equivoco; e che i più rigorosi e logici

denze mosse da uno zelo inconsiderato, io tengo per fermo, lo ripeto, che si debbano ascrivere a pochissimi, e che non

espressamente la professarono. Tal è, per esempio, Davide Hume; il quale trasse dal sensismo del Locke non solo l'idealismo, come fece altresì il Berkeley, ma uno scetticismo assoluto. Vedi a questo proposito i Saggi del Dugald-Stewart. E non è da meravigliare che ciò sia accaduto, giacchè doveva accadere; potendosi affermare risolutamente che chiunque professa il sensismo senza l'idealismo, offende la buona logica. Imperocchè il sensismo, riducendo tutta la cognizione umana alla sensazione, che di sua natura è prettamente subbiettiva, non può ammettere ragionevolmente la realtà de' corpi e del mondo esteriore. Coloro che mi appuntarono su questo articolo dovettero confondere il sensismo col materialismo; il che non farebbe molto onore al loro accorgimento filosofico. Ovvero credettero che il sensismo, conducendo al materialismo, non possa e non debba eziandio guidare all'opinione opposta, qual si è quella degli idealisti; ma in tal caso essi mostrano di non conoscere nè la natura dell'errore in generale, nè in particolare la storia delle scienze filosofiche. Imperocchè l'errore, essendo di sua natura in contraddizion seco stesso, dee logicamente partorire i corollari più opposti: il vero solo ha il privilegio di armonizzar seco medesimo e colle proprie conseguenze. Egli è in virtù di questa proprietà, che un principio falso può tirarsi dietro errori disparatissimi; e il sistema rosminiano ne porge più di un esempio; avendo io provato, fra le altre cose, che da un lato esso produce lo scetticismo col nullismo suo fratello, e dall'altro il panteismo. La storia della filosofia è piena di tali contraddizioni inevitabili dalla scienza eterodossa; e basti in prova citare il Sanchia di Capila; il quale è ad un tempo sensista, scettico, panteista e nullista. Ma per sapere queste cose, egli è d'uopo l'essere andato negli studi un po' più oltre degli elementi. Debbo però notare che il giornalista appuntatore della mia sentenza, non fece che copiare un cenno dell'autor del libello pubblicato contro di me. Il che mostra che prima di ricorrere a certe fonti in opera di scienza, egli è d'uopo assicurarsi della bontà loro; altrimenti, invece di aver ragione di conserva cogli altri, si corre pericolo di far ridere in lor compagnia.

solo il Rosmini, ma la maggior parte de' suoi degni figliuoli ne siano affatto innocenti. Imperciocchè non saprei indurmi a supporre che la difesa dell' ente possibile faccia parte della costituzione rosminiana; e che i novizzi dell' ordine siano obbligati a professare la dottrina del Nuovo Saggio. Ora stando che ciò non sia, nuocerebbe troppo se si credesse; perchè una congregazione claustrale, per quanto sia rispettabile, non può promettersi lunga vita, se congiunge le sue sorti a quelle di una dottrina combattuta nell' opinione da accuse gravissime, e rimaste finora senza risposta. Se il Rosmini, come tanti altri uomini onorandi, non è riuscito a fondare un sistema di filosofia, io desidero quanto altri che l'ordine da lui creato metta salde radici e sia utile alla Chiesa; ma ciò difficilmente potrebbe avvenire, se i suoi membri si ostinassero a diffondere e celebrare una dottrina screditata nell' universale, senza chiarirla vera, e ricorressero per aiutarla a certe arti, che a niuno tanto sconvengono quanto ai preti della Carità cristiana.

Nel parlare del Rosminianismo, come di una dottrina falsa e convinta, niuno creda ch' io voglia discorrere di tutte le opinioni professate dall' illustre Autore. Imprima io escludo espressamente le sue opinioni teologiche; e accenno questa clausula a bello studio, perchè tali opinioni essendo state assalite con qualche veemenza, io non vorrei che niuno mi ascrivesse per questa parte al novero dei contradditori. Io

non conosco gli scritti, che diedero occasione a tal controversia; ma ancorchè li conoscessi, e mi paresse di ravvisarvi qualche frase che si scostasse dalla linea rigorosa del vero, (giacchè trattandosi di un teologo così dotto e di un uomo così pio come il Rosmini, si può esser certo che l'errore teologico non tocca la sostanza,) non perciò vorrei muovergli guerra su questo proposito. Imperocchè io porto ferma opinione che chi tentasse di rinnovare al dì d'oggi le battaglie del Baianismo e del Giansenismo, che tanto agitarono e afflissero l'età passata, accusando di tali errori uno scrittore cattolico e riputato, per qualche parola meno precisa uscita dalla sua penna, ovvero, (ciò che sarebbe assai peggio,) in odio di altre sentenze legittime e cattoliche professate dal medesimo autore; costui dico farebbe un pessimo servigio alla fede e alla Chiesa, e avrebbe una terribile ragione da rendere al cospetto del sommo giudice. Imperocchè le dispute e le liti, turbando sempre più o meno la società e indebolendo l'unità cristiana, non sono lecite, se non quando riescono necessarie; e tali si debbono reputar quelle che risguardano gli errori vivi, non quelle che si attengono agli errori morti e quindi non perigliosi, nè formidabili. L'errore è solamente pericoloso quando si conforma all'indole dei tempi: ora chiunque conosce un poco il genio del nostro secolo dee sapere che al dì d'oggi le eresie di Baio e di Giansenio non sarebbero rinnovabili nel seno della Chiesa, ancorchè qualche sconsigliato volesse assumerne il patrocinio [1].

[1] Quando alcun tentativo di tal genere succedesse e meritasse di essere

Onde egli è così poco ragionevole l'inquietare per questo vano timore gli scrittori ortodossi, (e specialmente quelli che hanno tanti titoli alla stima pubblica, quanto il Rosmini,) come sarebbe il sofisticare su qualche loro frase teologica meno che propria per buscarvi l' antico veleno di Eutiche o di Nestorio. Il che tornerebbe tanto più inopportuno al dì d'oggi, che la Chiesa e l'Italia non ebbero mai più bisogno di di concordia e di unione, nè incontrarono in alcun tempo nemici più numerosi e gagliardi da combattere e vincere. Or che sarebbe, se i cuori si dividessero, e il tempo, gl' ingegni si sciupassero in gare intestine ed inutili, o al certo meno importanti di quelle che si hanno a sostenere coi nemici di fuori? I quali sono molti, forti, esercitati, e spesso forniti di generoso animo e di rara dottrina in mezzo ai lor traviamenti; onde tanto maggiore è il debito di ripulsarli, facendo con loro a buona guerra. E pur niuno pensa a questa guerra, in cui non si tratta della potenza, ma della salute; e gli scrittori, che per l'indole del loro grado sarebbero più obbligati ad attendervi, consumano spesso i loro ozii eruditi nei trastulli e nelle avvisaglie scolastiche. Il male è giunto a un segno che non si può più coprire, nè dissimular senza colpa; e giova il dirlo, il denunziarlo pubblicamente, acciò la vergogna o il timore scuotano i neghittosi dal letargo, in cui

rintuzzato, parmi che i privati teologi farebbero gran senno a lasciarne la cura all' autorità ecclesiastica, riserbando gli studi loro e la polemica agli errori signoreggianti, come quelli, a cui non soverchiano al dì d'oggi il tempo nè la fatica eziandio dei più zelanti e addottrinati.

sono sepolti. Il Cristianesimo non fu mai assalito da un'oste più formidabile, e non venne mai abbandonato più vilmente da una parte di quei soldati, che per instituto dovrebbero vegliare alla sua custodia. Due sette poderose e diffuse per tutte le parti dell' Europa germanica lo combattono con un'arte, di cui non si era prima veduto l'esempio, e fanno ogni opera per ispegnerlo, e ritornare tutto il mondo civile al gentilesimo, come per vendicarsi e riscuotersi dell'antica disfatta del culto di Odino. Si può dire che l'Odinismo rivive nell' Alemagna, immascherato colla filosofia e colla critica; e il panteismo razionale, che a principio vi signoreggiava sotto il rozzo sembiante della mitologia scandinavica, ora ripullula con abito civile e attrattivo di scienza. La Germania, che spense il romano imperio e la vetusta civiltà pelasgica, oggi aspira a spiantar la Croce; e se prima pugnava col ferro, ora guerreggia coi sofismi, e mirá allo sperpero delle verità ideali, come dianzi anelava alla distruzione della cultura e delle arti, e al conquisto materiale delle nazioni. Or che fanno i teologi francesi contro il rischio imminente? Quali sono i preservativi che contrappongono a quelle idee sovvertitrici dei bibliologi e dei filosofi tedeschi, che cominciano a inondare la Francia, e fra non molto allagheranno la nostra penisola? Una sola medicina efficace si trova contro l'errore; la qual consiste, non già nel vano proposito di dissimularlo o d'impedire che si conosca, ma nell'investirlo a viso aperto e sconfiggerlo colle armi della buona ragione. Ma grande scienza ricercasi a tale effetto; perchè l'oste boreale non è composta, come la gallica,

di armati alla leggera, ma di opliti e di catafratti. Coloro che credono di poter resistere alle falangi germaniche con quelle armi che provano contro i drappelletti imbelli e le quadriglie volanti dei sofisti parigini, e stimano bastevoli quelle discipline elementari, che s'insegnan nei nostri seminarii e nelle nostre scuole, s'ingannano di gran lunga; e invece di arrestare il nemico, si apparecchiano ad accrescerne il trionfo. Senza forti e profondi e decennali studi nelle lingue classiche e orientali, nella storia, nella moltiplice erudizione, senza un totale rinnovamento dei processi critici ed ermeneutici, niuno s'attenti a provarsi cogli interpreti alemanni; chè altrimenti gli avverrà come a quel semplice eremita, che osò fare a fidanza col braccio di Rodomonte. Niuno si affidi di poter debellare il panteismo degli Egeliani con quei guazzetti ed intingoli analitici, che vanno attorno nei paesi cattolici sotto nome di filosofia, in vece di poggiare al cielo sui vanni di un'ardita e robusta sintesi, e penetrar con acuto sguardo nei più intimi ripostigli del pensiero umano, descrivendo il fondo, per dirlo con frase dantesca, dell'intelligibile universo. Io sarò forse tacciato di fastidioso, perchè vo ripetendo cose già dette più volte; ma quando dura l'ignavia non si dee por tregua alle rampogne, e si vuole imitare il buon cittadino, che non si stanca di gridare all'arme, finchè il nemico è alla fossa. Il nemico che già domina in Francia, (atteso l'incredibile oscitanza di coloro che invece di profligar l'errore vorrebbero chiudere la bocca agli erranti,) non indugerà gran tempo a porre il piede in Italia; e quelli che dovrebbero stargli a

fronte, e pettoreggiarlo e rincalciarlo, si bisticcieranno e si accapiglieranno fra di loro per conto di Baio, di Giansenio e di Quesnello [1]! Queste belle dispute occuparono la scorsa generazione; con qual profitto, si può raccogliere dalla miscredenza, che invase coetaneamente tutta la Francia e due terzi della classe colta italiana. Se l'insania dura, o Iddio non ci rimedia con qualche partito straordinario, la fede esulerà affatto dalle nostre terre, o non ne rimarrà altro che un'ombra vana o un cadavere. Il Cristianesimo certo non può perire, per ragion divina nè umana, poichè la Providenza è doppiamente impegnata nella custodia di esso, come tavola di salute eterna e strumento di civiltà temporale. Ma esso può diminuire rispetto al numero di coloro che lo professano; può abbandonare alcuni paesi illustrati della sua luce, senza che al tramonto sottentri una novella aurora. E guai agli spettatori freddi ed inerti della ruina! Guai a chi non si adopera per ripararvi! Guai a chi vuol ovviarvi con vili ed indegni spedienti, e per vincere la falsa scienza fa guerra alla vera, evirando gl'intelletti, prostrando gli animi, troncando i nervi della dottrina e dell'ingegno! Guai a chi tenta di supplire al sincero senno colle tenebre e col sonno dell'igno-

[1] Uno dei difetti degli studi teologici è l'abuso del casismo, che non solo consuma inutilmente un tempo notabile del tirocinio teologico, ma spesso altera e falsifica il retto senso degli studiosi con inutili sottigliezze. Coloro che lo credono necessario dovrebbero ricordarsi che la Chiesa visse, crebbe, fiorì per ben dieci secoli, senza l'aiuto di un solo casista. Nè da ciò voglio inferire che tale studio si debba assolutamente abolire; ma solo che se ne dee far uso con grande sobrietà e parsimonia.

ranza! Guai a chi disdegnando la via lenta, ma onorata e sicura, della sapienza e della persuasione, ricorre alla frode, all'intolleranza, alle persecuzioni, alla violenza, e disonora la nobile causa del santo e del vero coi mezzi che adopera per tutelarla! Guai infine a coloro, cui appartiene l'educazione e l'instruzione del clero, se trascurano di renderla tale, che basti ai bisogni del nostro secolo! E non potrà mai soddisfarli, finchè i chierici non tornino ad essere ciò che furono a principio negli albori delle civiltà e delle nazioni, cioè i savi più insigni del loro tempo. S'intenda bene ciò che io dico; perchè quando si tratta di tali materie, intorno alle quali pochi sogliono scrivere, non molti si trovano che sappiano leggere. Io non dico che i chierici si debbano intromettere di temporali faccende; perchè ciò disdice, nelle età civili, alla natura del loro ministerio, e i governi che gl'impediscono di trascorrere per questa parte, non che doversi riprendere, fanno il debito loro, e meritano di esserne lodati dagli schietti amatori della religione. Non dico pure che gli ecclesiastici debbano avere il monopolio parziale o totale della pubblica instruzione, come si predica in alcuni paesi; ma sì bene che una parte di essi è tenuta a primeggiare nella scienza universale, e a procacciarsi quella intellettuale e moral signoria, che si concede spontaneamente a chi la merita. Senza questa riforma, ogni altra medicina è inutile a rallentare i progressi del male, e può piuttosto servire ad accelerarli; imperocchè nelle età culte la religione non è mai considerata universalmente come il primo vero, se coloro

che l'insegnano non sono riconosciuti e venerati come i primi sapienti. E se la Francia e le altre nazioni cattoliche non si curano di queste cose, ci provegga almeno il senno italiano; ci provvegga il nostro santo e venerando episcopato, a cui solo può essere agevole l'ordinare un vasto sistema d'instruzione sublime a uso degli ecclesiastici, e di convocarvi il fiore del clero nazionale. Ma l'effetto non si potrebbe ottenere, se per prima condizione dell'opera non si seppelliscono in eterno silenzio quelle misere altercazioni che tribolarono i nostri padri, e non potrebbero oggi rinnovellarsi, senza seminare nuova messe di scandali e di vituperii ai nostri nipoti.

Quanto nuoce il rimescolare i vecchiumi, tanto importa per avvivare il legittimo senno italiano e dissipare le larve fallaci di esso, l'aggredire con franco animo gli errori vivi, e gli errori barbari, senza lasciarsi spaventare al numero e all'autorità de' lor difensori. L'errore è sempre o quasi sempre barbaro a noi Italiani, se si parla del suo primo inventore; onde quanto siamo fecondi nell'inchiesta del vero, tanto ci mostriamo sterili quando si tratta del suo contrario. Non credo che si possa citare un solo errore, i cui primi semi siano stati gittati e schiusi in Italia; come non si trova forse una sola verità, i cui rudimenti, se non l'esplicazione, non siano nati nella nostra penisola. Le due grandi eresie vive dell'età nostra, cioè il razionalismo e il panteismo, ebbero senza dubbio un'origine oltramontana; e ci vennero

regalate dai Germani e dai Galli, autori perpetui di ogni nostra calamità e ruina. Ma il panteismo è un corollario legittimo e non evitabile del psicologismo; e niuno potrà mai affidarsi di svellerlo donde è radicato e d'impedire che altrove si diffonda ed alligni, se non risale ai principii dell'errore, e con mano maestra non li recide. L'opinione contraria e il credere che le dottrine panteistiche si possano trionfare, salvando il psicologismo, anzi valendosi de' suoi pronunziati e de' suoi metodi, l'ha data vinta ai fautori di quelle in Francia e in Germania. Tal è pure presso di noi lo sbaglio dei Rosminiani; i quali non s'avveggono, che se il loro sistema si propagasse, l'Italia indugerebbe ad esser panteistica solo quel tanto che si vorrebbe acciò sorgesse qualche acuto ingegno, in cui ai rispetti religiosi ed umani prevalessero l'amore e il bisogno di una logica inesorabile. Imperocchè la teorica ideologica del Rosmini essendo per la sostanza perfettamente identica a quella della filosofia critica, il panteismo del Fichte e dello Schelling è una conseguenza necessaria tanto dell' una quanto dell' altra. Da queste sole considerazioni io fui mosso, (quante volte dovrò ripeterlo?) ad assalir francamente la dottrina di un uomo, che venero ed amo, benchè nol conosca personalmente; e a superare quella ripugnanza, che io provo per naturale istinto, quando si tratta di contraddire a un mio compatriota, e il procedere dell' avversario non mi concede di proseguire con quella dolcezza, con cui ho incominciato. Ma nell'oppormi al Rosminianismo, non vorrei che alcuno sotto questo nome inten-

desse nè anco tutte le dottrine filosofiche dell'illustre autore, quasi che io le riputassi in corpo erronee e biasimevoli. Imperocchè io distinguo in esse due parti differentissime; l'una delle quali si attiene logicamente alla teorica dell'ente ideale e possibile, ed è l'esplicazione o la deduzione della medesima; l'altra ne è indipendente e si fonda nei pronunziati del retto senso, o nella diritta osservazione dei fatti psicologicali. Di queste due porzioni io ripudio solamente la prima; dalla quale non credo si possa trarre altro costrutto a pro del vero, salvo quello che può cavarsi dallo stesso errore, quando è sottilmente e ingegnosamente difeso, e piglia il mantello del suo contrario. Ma ogni qualvolta il Rosmini non lavora sulla falsa base dell'ente possibile, e muove dalla considerazione dell'animo umano, o dai dogmi della diritta ragione, il suo ingegno perspicace lo induce spesso a scoprire nuove attinenze del vero, e ad arricchire la scienza di profittevoli incrementi. Se non che per questo rispetto, il dotto Roveretano ci porge, propriamente parlando, filosofemi divulsi, anzichè una filosofia; perchè l'unità scientifica dee di necessità essere organica e sistematica, nè v'ha sistema od organismo possibile senza la sintesi. Or la sola sintesi che si trovi nelle opere rosminiane si fonda nel falso, ed è quella dell'ente possibile: le verità che ci si trovano sono parziali, disgiunte, non signoreggiate da un solo principio, non da un vincolo comune collegate. Eccovi in qual senso io ripudii il Rosminianismo, e affermi che l'autore di esso non ha dato una filosofia all'Italia; poichè il sistema che ci si trova è falso, il vero che

ci si rinviene non è sistematico, e quindi non è scientifico a rigor di termini. E quindi combattendolo per questo verso, io ho creduto di rendere un vero servigio alla mia patria, e di adempiere il debito di un buono Italiano; imperocchè l'Italia non potrà mai avere una filosofia, se già si crede di possederla. Il Rosmini ha scritto dottamente sulla psicologia, sulla morale, sulla politica, sull' antropologia, e promesso di scrivere sulle altre discipline razionali; onde coloro che giudicano dalle apparenze possono stimare che le sue opere contengano un sistema unitario di scienza. Il che non è, poichè la sola sintesi che ci si trovi è quella che s'innesta sulla chimera dell' ente possibile. La qual sintesi, oltre alla sua falsità intrinseca e alle cattive conseguenze che ne derivano, non che giovare, nocerebbe assaissimo agli studi speculativi, introducendovi un nominalismo sterile, uno scotismo parolaio, un viluppo di spine, di tritumi, di astruserie, di astrattezze, che sarebbero la morte della scienza. Il che non dee dar meraviglia; imperocchè nello stesso modo che i figliuoli somigliano al padre, le deduzioni di un sistema a' suoi principii rispondono. Niun sistema può portar frutti vivi e reali, se non si fonda sul concreto : chi opera soltanto sull'astratto, non può cavarne nulla che abbia del saldo, e difettando di cose, è costretto ad aiutarsi colle parole; come appunto fanno i Rosminiani con quei loro guazzabugli di forme, di atti, di passioni e di simili quisquilie scolastiche, colla cui abbondanza si affidano di supplire all' effettiva povertà della loro dottrina. E che ciò sia vero, si vegga dal fatto : sono

ormai dodici anni che il Rosminianismo si studia in Italia; quali frutti ha egli prodotto? Qual è la scoperta utile, il pensiero ingegnoso, che sia uscito dalla sua scuola? L'Italia ha d'uopo di una filosofia ardita con sapienza, sostanziale e feconda, che risvegli gl'intelletti assopiti, nutra gl'ingegni, ingagliardisca gli animi, infiammi i cuori, armonizzi colla religione, ringiovanisca le lettere, inspiri le buone arti, conduca innanzi le scienze, desti e avvalori gli spiriti nazionali, prepari un nuovo avvenire senza danno della pace presente o delle preterite glorie, e sia insomma per ogni verso mallevadrice sincera, autorevole, tranquilla, e fautrice operosa di civiltà. Ma affinchè questa filosofia possa sorgere e allignare, uopo è prima di tutto sterpare gli errori barbari, qual si è il psicologismo cartesiano, e persuadere a noi stessi che non si può salire all'ardua cima della verità, della felicità e della gloria, calcando le vie forestiere, e imitando quegli esempi che ci hanno precipitati in ogni miseria e bruttura. Ora l'ideologia del Rosmini è un'imitazione di tal fatta, come quella che rinnova il psicologismo del Kant e del Descartes, mascherato alla cattolica; ed è tanto più infruttifero scientificamente delle opinioni di costoro, quanto più si sforza di essere innocuo; imperocchè, non potendo partorire il vero e non volendo, (per la bontà de'suoi cultori,) produrre il falso, riesce affatto inerte, come que'rettili alloppiati, che non possono addentare colle zanne mortifere, perchè han perduto ogni moto e uso de'sensi. Ma se il Rosminianismo non fa nè bene nè male, finchè dorme nelle braccia ortodosse de'suoi

pii educatori, si vedrebbe ben tosto quali frutti se ne debbano aspettare, se per caso si risvegliasse; e io credo che importi all'Italia di avere una scuola di sapienza, la quale possa essere attiva e generativa senza pericolo.

Oltre questi danni, che derivano dall'intima natura della dottrina, ve ne sono altri, chè provengono dall'indole speciale di molti o di alcuni de'suoi partigiani. Io pongo in questo novero un certo istinto servile, che si trova in quasi tutti i Rosminiani, per cui essi giurano ciecamente in tutte le parole del loro maestro, senza osar mutarvi un iota, come fossero il Vangelo; e rinnovano i vieti esempi di alcuni scolastici e dei Pitagoristi, cui già gli antichi distinguevano dai veri e legittimi Pitagorici. Ora se questo vezzo s'introducesse nelle scuole razionali d'Italia, la filosofia sarebbe ita; la quale ha bisogno di libertà per vivere, come l'uomo di aria per respirare; e niuna scienza ha più diritto di posseder questo bene della cattolica, come quella che solo può rimuoverne tutti gli abusi e renderlo innocuo. La libertà delle sette eterodosse traligna agevolmente in licenza; laddove quella della filosofia cattolica non può trascorrere, perchè il cattolicismo solo contrassegna quella linea precisa che parte il dominio della speculazione da quello della fede, e permette alla prima di spaziare a suo talento nel giro dei propri confini, senza pregiudizio o rischio della seconda. L'Italia insomma ha d'uopo di dottrina e non di sette; ha d'uopo d'una filosofia radicalmente una, ma vasta, varia e moltiplice nella sua

esplicazione, secondo la natura e la propension degl'ingegni; non di un simbolo angusto, stazionario, immutabile, come quello dei Rosminiani. L'inclinazione di questi a far setta è manifesta, e trapela persino dal loro contegno e dalle loro parole; come si può scorgere da quel titolo di Rosminiano, che i discepoli hanno preso, forse di proprio moto, e senza il beneplacito del loro maestro. Il battezzare una scuola umana col nome del fondatore può parere a prima fronte una cosa assai indifferente; tuttavia essa indica per ordinario una certa servilità d'ingegno da un lato, e una vanità assai volgare o una condiscendenza eccessiva dall'altro; conciossiachè un pensatore spontaneo non si acconcia volentieri a diventare un epiteto, nè una nobile ambizione può aspirare a ristringere la libertà de'suoi seguaci. I due pensatori più sublimi d'Italia, Galileo e il Vico, salvarono il loro nome dal gretto onore di essere un aggettivo, e crearono, non una setta transitoria e municipale, ma un'epoca di scienza nazionale e europea. Un altro difetto assai più grave di questo, è l'intolleranza; e benchè, io tenga per fermo che il Rosmini e i più de'suoi ne siano netti, egli basta tuttavia che se ne trovino alcuni pochi animati da uno zelo soverchiante, per imprimere nella scuola tutta un certo carattere particolare di acrimonia e d'insofferenza, alienissimo dal genio benigno dell'età nostra. La quale insofferenza è tanto più degna di biasimo, ch'ella sforza gli avversari a uscir del proprio costume, e a dismettere i lor portamenti; com'è accaduto a me, che avendo incominciato l'esame e la critica del Rosminianismo con que'

modi dolci e riverenti che mi erano suggeriti dalle qualità personali de' suoi fautori, fui costretto dalle sgarbatezze, e poi dalle contumelie e dalle calunnie a risentirmi di questo procedere. Vero è che quando si dovesse prestar fede al sig. Tommaseo, io avrei ricambiati i miei avversari colla stessa moneta, e mi sarei persino ingegnato di far condannare il Rosmini dall'autorità suprema. Non mi fermerò a ribattere questa gentile imputazione, della quale avrò occasione di parlare altrove: dirò solo, che sono sempre stato così alieno dal desiderare o procacciare il menomo smacco all'illustre Roveretano, che io interruppi la critica della sua filosofia, quando lo seppi occupato a difendersi da chi l'assaliva intorno a certe opinioni teologiche di tema assai delicato. Non che intendere a far censurare il Rosmini, o qualunque altro de' miei avversari, (senza nemmeno eccettuare coloro che tentarono colle calunnie di perdere la mia riputazione,) io mi adoprerei, potendo, per impedirlo con tutti quei modi che la prudenza cristiana può suggerire in tali frangenti. Tal è la mia natura; e chiunque conosce qualche poco il mio animo, il mio costume, i miei portamenti, non avrà il menomo dubbio sulla sincerità delle mie proteste.

L'opera presente si compone di due parti, la seconda delle quali esce per la prima volta alla luce. La porzione già divulgata comprende le dieci prime Lettere risponsive a quelle del sig. Tarditi, e stampate per la prima volta nel 1841. Io aveva intenzione di ritoccarle, togliendone tuttociò che poteva saper

di agro e pungente a' miei avversari, e mi ci era espressamente impegnato con alcuni amici; e ciò per due cagioni principali. L'una, per mostrare al pubblico, che io stimo cordialmente e sinceramente i miei oppositori, e in ispecie il sig. Tarditi; e che il risentimento che mostrai verso di loro non mosse da malevolenza, o da poco concetto ch' io faccia delle loro persone, e dei titoli moltiplici ch' essi hanno alla pubblica lode. Io conobbi di persona il sig. Tarditi; e siccome le mie Lettere sono specialmente dirette contro la sua critica, mi giova il poter rendere pubblica testimonianza alle qualità lodevoli del suo animo e del suo ingegno, e alla specchiata rettitudine della sua vita. Contuttochè laico, egli è uno di quei pochi, che sanno costantemente resistere allo sdrucciolo più pericoloso del secolo, conciliando il culto della religione con quello della umana sapienza, e rendendo esemplare colla illibatezza dei costumi, e colla pratica di ogni virtù, la fede da loro professata, eziandio al cospetto di coloro che la disprezzano. Quanto all' ingegno e alla dottrina, il valor suo nelle matematiche e in alcune parti delle scienze naturali è così noto nel paese in cui vive, che non ha bisogno di encomio. Che se la difesa del sistema rosminiano non gli è riuscita egualmente bene, non se ne vuol già fare una stima assoluta della sua perizia nelle cose filosofiche; giacchè si trovano molti esempi di uomini valenti in una disciplina, che quando si volsero inconsideratamente a patrocinar l'errore, si mostrarono inferiori alla propria fama. Quando perciò nel mio scritto io accusai il sig. Tarditi di poca maestria nella

speculazione, non intesi parlare di lui, se non conforme al concetto, che mi risultava dal libro che avea per le mani: che se avessi voluto ragionarne, secondo l'opinione ch' io mi era formata del suo ingegno, quando prima di abbracciare con troppa fidanza l'ipotesi rosminiana, egli professava una dottrina diversa, ne avrei certo portato un altro giudizio. So che egli attende con onore all' insegnamento filosofico in Piemonte, e che si trova in via di salire a più alto grado in così nobile ufficio; cosa desiderata da tutti che lo conoscono ed amano, e da me specialmente. A queste considerazioni fondate sugl' ingenui sensi di affetto e di osservanza che io nutro verso il sig. Tarditi, si aggiungeva per indurmi a torre dal mio libro ogni amarezza, il desiderio che tengo di mostrare a tutti, che se dianzi parlai risentitamente, nol feci per odio, per vendetta o altro ignobil fine, ma per impedire che la mia critica del Rosminianismo fosse oppressa, prima di essere attesa e giudicata; giacchè io non ignorava che molti aspiravano a screditarla innanzi a ogni esame. Ma siccome ora le circostanze per questo verso sono assai mutate, e il vero si può oggimai fare strada da sè, io era risoluto di tornare a quei modi pacati e cortesi che sono più conformi alla mia natura, e da cui mi rimossi, indottovi dal contegno degli oppositori. Tali erano le mie note disposizioni, quando venne pubblicato sui giornali un libello, in cui la mia controcritica del sig. Tarditi è predicata per uno scritto indegno di confutazione, e atto soltanto a provare in chi lo dettava *un vero parossismo e una febbrile acrimonia,* impossibile a

spiegarsi, se l'autore non *avesse avuto il grave torto di rinunziare all' adempimento de' più sacri fra i suoi doveri*. Siccome questo complimento con quel che lo accompagna andò attorno per ogni dove, e chi lo lesse dovette credere che la mia risposta al sig. Tarditi sia appunto ciò che è l'articolo che la qualifica, cioè una declamazione furiosa, e un cartello d' infamia, in cui si manometta l'onore e si laceri la fama degli avversari, mi è forza ripubblicarla quale uscì da prima alle stampe, acciò i lettori conoscano, come nel punto stesso, in cui la scortesia degli avversari mi costrinse a usare un linguaggio severo, io abbia riguardate scrupolosamente le loro persone. Ecco la ragione per cui debbo, mio malgrado, dar fuori l'opera mia, contentandomi di farvi qualche rara correzioncella di stile e di lingua, senza ritoccarla nel rimanente, e senza introdurvi quelle mutazioni di maggior rilievo, che avrei desiderato, dappoichè i progressi del vero mi comportavano di usar dolcezza verso gli opponenti, senza nuocere al suo trionfo. Mi confido perciò che se queste carte perverranno alle mani del sig. Tarditi, egli attribuirà ciò che vi è di agro, non più a me, ma alla poca prudenza di chi mi sforza per onor mio a ripubblicarlo.

La parte inedita di questa scrittura comprende in prima due nuove lettere contro la censurà del sig. Tarditi; l'una delle quali racconta in modo succinto le cose passate fra i Rosminiani e me a proposito della nostra disputa, e giusti-

fica il mio procedere intorno alla medesima. Sarà questa l'ultima volta ch' io mi rifò su tali spiacevoli particolari; giacchè io provo a ripeterli almeno tanto fastidio, quanto ne sentiranno a leggerli i miei cortesi lettori; ma questi nuovi cenni sono pur necessari dopo le cose ultimamente avvenute. L'altra lettera risponde alla terza epistola del sig. Tarditi, e mi libera dall' impegno preso di occuparmene. Vero è che io mi proponeva di esaminarla non meno minutamente, che abbia fatto le due prime, cioè scandagliandone ogni parola e ogni frase; ma siccome questo metodo si potrebbe difficilmente accordare con quei termini di riverenza che io porto al mio avversario, misurandone la dottrina e l'ingegno dalla sua riputazione, e dall' antica contezza che io ebbi di lui, anzichè da uno scritterello sfuggito alla sua penna, io debbo evitare questo minuto esame; onde mi contento di rispondere alla sostanza delle sue obbiezioni, senza fermarmi partitamente sugli accessori che le accompagnano. E spero che i miei discreti avversari non si dorranno che per questo canto io abbia modificato l'adempimento della mia promessa. Alla quarta e ultima lettera del sig. Tarditi non rispondo, sia perchè non promisi di farlo, e perchè la composizione di essa avendo preceduto la lettura della mia risposta alle tre prime, non vi si contiene nulla d'importante, a cui questa risposta non soddisfaccia compiutamente. Eccettuo un solo articolo, cioè quello che il sig. Tarditi vi discorre intorno all'opinione del Rosmini sul giudizio; il quale articolo non era stato tocco dall' autore nelle precedenti sue lettere, onde io non avea

potuto aggiunger nulla a quanto ne dissi nell' Introduzione. Ma siccome io mi trattengo su questo tema nella parte seguente della presente opera, e vi esamino di nuovo la teorica rosminiana della percezione intellettiva e le ragioni del suo difensore, giudicai inutile il replicare due volte le medesime cose.

Seguono tre dialoghi indirizzati a esaminare un tentativo apparente di conciliazione tra la dottrina del Rosmini e la mia, fatto da un dotto Piemontese, nostro comune amico. Dico un tentativo apparente, perchè la scrittura non è in effetto che una difesa moderata del Rosminianismo scritta in modo ingegnoso e garbatissimo. Quanto io sperai da principio che le opinioni del Rosmini, mediante una radicale modificazione, si potessero accordare colle mie, e feci ogni opera amorevole per ottenerlo; tanto ora ne dispero, quando alcuni s'impuntano a mantenere la parte negativa ed erronea della dottrina. La qual versa nel separare l'ideale dal reale assoluto, e nell' escludere l'apprensione di questo dal dominio della semplice cognizione, ripetendolo dal concorso della facoltà sensitiva. Questo è un pretto psicologismo e sensismo, radice di ogni errore; e il volerlo conciliare coi principii contrarii dell' ontologismo cattolico, è impresa così vana e impossibile, come il rendere l'eterodossia ortodossa. Paolo Barone, (tal è il nome del gentile conciliatore,) è uomo ingegnoso, pio, illibato, amantissimo della civiltà e della religione, e intelligente cooperatore della loro concordia. E

ciò che è raro al dì d'oggi, egli congiunge l'esercizio arduo e zelante dell' ecclesiastico ministero col culto operoso e non superficiale delle sacre e profane lettere; cosa che dee inspirare una modestia e umiltà salutare a chi per debolezza di forze o condizion di fortuna non è in grado d'imitarlo nella perfezione di tale accoppiamento. Che se, al parer mio, egli non è riuscito a mettere d' accordo il Rosminianismo col vero, contro la natura inflessibile delle idee e della logica, ciò non fa alcun torto al suo ingegno, e ridonda in lode particolare dell' animo suo, mostrando quanto sia tenero della pace e della moderazione, e quanto desideri, come buon pastore, di rimuovere ogni occasione, eziandio innocente, di dissidio tra i suoi fratelli.

Chiudo la presente edizione con una risposta al sig. Tommaseo; il quale è l'ultimo scrittore, che sia venuto in campo a rompere risolutamente una lancia in favor del Rosmini. Il Tommaseo è uomo di molto spirito, di varia e ornata erudizione, d'animo eccellente, di cuore ardentissimo, e pieno di amore per la fede cattolica e per l'Italia; alla quale egli appartiene per ragione di patria non meno che alla prossima Grecia, ed è uno di quegli uomini che paion destinati dalla Providenza a rinnovare l'antica fratellanza delle due penisole. Mi sono alquanto meravigliato a vedere che uno scrittore sì degno per tanti titoli abbia dato fuori una critica, che potrebbe essere più considerata e cortese, contro un uomo da lui onorato del titolo di amico; e ch'egli abbia a tal uopo eletto il punto,

in cui quest'uomo veniva offeso nell'onore da un altro Rosminiano, e lacerato nei fogli pubblici. Tanto più che ne' miei scritti io aveva fatta due volte menzione onorata del sig. Tommaseo, parlando del suo ingegno e de' suoi meriti letterari con quei termini di encomio che gli si debbono, e non mescendo alle mie lodi pure un'ombra di biasimo. Tuttavia le buone parti del Tommaseo sono tali e tante, e la stima che io gli porto è così cordiale e sincera, che troppo duro mi sarebbe il rispondergli meno che amichevolmente; tanto più essendo io persuaso che quanto si trova di acerbo nella sua scrittura non procede da mal animo verso di me, ma dall'affetto ch'egli porta al Rosmini. Ora il trasmodare alquanto per l'amor che si porta ad un uomo benemerito ed illustre è un fallo così scusabile, che io avrei il torto a sdegnarmene e a mostrarne risentimento. Se dianzi io m' indussi a trattare i miei avversari con qualche asprezza, rispettando però sempre il loro onore, il feci, come ho detto più volte, perchè mi parve necessario all' onor del vero, e oggi non mi pento di averlo fatto; ma se io tenessi tuttavia il medesimo stile, quando il Rosminianismo è sconfitto al parere dei giudici capaci e imparziali, io non avrei più la stessa scusa presso gli uomini moderati, e affliggerei inutilmente tali persone a cui porto molto affetto e grandissima stima. La mia risposta al sig. Tommaseo sarà dunque pacata e amorevole; e avrò l' occhio, scrivendola, piuttosto alle egregie qualità del mio critico, che al tenore poco urbano e poco giudizioso della sua censura. E quando il

mio ingegnoso avversario, leggendola, sentisse un po' di rincrescimento dell'avere aspreggiato a torto chi combatte pel vero e non disse mai parola verso di lui men che benevola e riverente, io ne avrò conseguita quella vendetta, che sola desidero e che è permessa fra gli amici. Bramo di poter d' ora innanzi tenere lo stesso stile verso tutti gli altri fautori del Rosminianismo, quando mi accadesse di dovere ancor proseguire la controversia; e spero che niuno mi costringerà di nuovo a mutarlo; perchè quando ciò avvenisse, e io fossi obbligato dalla scortesia degli avversari ad abbandonare per la seconda volta i modi dolci e gentili, che ora volentieri ripiglio, niuno più avrebbe buon viso a chiamarmene in colpa o a lagnarsene.

Di Bruselle, ai 18 di agosto, 1843.

AVVERTENZA

PREMESSA ALLA PRIMA EDIZIONE.

La presente scrittura fu occasionata da una critica della mia Introduzione, avente per titolo : *Lettere d'un Rosminiano a Vincenzo Gioberti*, e data fuori colle stampe torinesi nei mesi di aprile, maggio, e giugno di quest' anno. Rispondo per ora alle due prime di tali lettere : l' esame della terza, pervenutami quando lo scritto, che ora esce alla luce, era già molto innanzi, sarà materia d' un secondo volume. Se mi fossi solo proposto di risolvere succintamente le obbiezioni del mio censore, la poca importanza dell' argomento non mi permette-

rebbe forse di pubblicare il mio scritto; ma siccome io ne presi occasione per discorrere alquanto a dilungo intorno a parecchi problemi rilevantissimi di filosofia, e per combattere alcune opinioni, che io credo false, contrarie al progresso dei buoni studi speculativi, e di grave pericolo alla religione in Italia, (qual si è la dottrina, che toglie a Dio il principato della scienza,) spero che gli studiosi avranno per la presente operetta la stessa benignità, con cui accolsero la mia Introduzione.

ALLA MEMORIA

DI

AGOSTINO BIAGINI.

Sogliono gli esuli consolare il desiderio della perduta patria colla speranza di rivederla. A me non è dato di alleviare con questo conforto quell' immenso dolore; onde il solo compenso, che mi rimanga, è la dolcezza di abbracciare almeno per pochi istanti fuor del paese natio chi me lo rese carissimo, e di godere un breve ristoro di lunghe e quasi eterne separazioni. Finchè tu eri vivo, questa soave fiducia mi addolciva l'amaro della

tua lontananza. Ma ora il comune infortunio di chi ti conobbe e ti amò riesce a me tanto più grave, che non mi fu dato di abbracciarti moriente, nè di essere testimonio dello scorcio glorioso di tua vita. Io non udii che da lungi la tua crescente celebrità, non vidi le prove del tuo maturo ingegno, non gustai i frutti della tua conversazione, quando erano più copiosi e più invidiati; onde posso dire di averti perduto quasi due lustri prima degli altri, e sopravvivo alla tua persona, dopo di essere in un certo modo premorto alla tua fama.

Tu fosti uno di quegli uomini, che attestano al mondo l' inesausta fecondità della terra italica nel partorire alti ingegni pari alle glorie antiche. Le altre nazioni possono vantarsi di aver prodotto divisamente ogni genere di virtù; ma la nostra è per avventura la sola, che porga l' esempio di quello squisito temperamento, per cui i pregi più diversi e quasi contrari dell' ingegno e dell' animo si accordano insieme, e non che nuocersi, si aiutano a vicenda. L' uomo perfetto e naturato all' antica, in cui tutte le facoltà si contrabbilanciano, e niuna trasmoda con pregiudizio delle altre, l' uomo grande, ma senza eccesso, semplice nella sua grandezza, e alienissimo dalle esorbitanze, che si lodano nei moderni, non si trova forse che in Italia. E come potrebb' essere altrimenti? L' Italia, a malgrado delle sue secolari sventure, non è tuttavia la prima delle nazioni? Non è l' erede naturale dell' indole eroica dei popoli antichi? Qual è il paese, in cui il vero divino abbia eletto stabile

domicilio fin dal primo suo nascere, e in cui la civiltà sia perpetua, come in Italia? Ammirabile generazione, in cui non è spento il seme di quella sovrana eccellenza, che pare una favola o un miracolo agli stranieri, quando ne leggono la viva pittura nelle perenni memorie italiane!

Pochi uomini ho conosciuti, che ti pareggiassero, per la pellegrina armonia delle varie potenze, che compongono l'animo umano. Altezza e acume singolare di mente, forza d'immaginativa, finezza di gusto, tenacità di volere, pieghevolezza ed efficacia di modi indicibile, rara solerzia nel conoscere gli uomini e nel praticare con essi, sono doti molto disformi, che in te furono così bene insieme contemperate da render malagevole il diffinire qual fosse maggiore. Vero è che questo maraviglioso accordo e la modesta riserva, che per ordinario l'accompagna, sogliono nuocere alla fama in un secolo incapace di appregiare la bontà, che non fa romore, nè cerca gli encomii del volgo. Se in un paese poco lontano dal nostro sorge una mezzana virtù, ella è ben tosto in onore; e nelle lettere, nelle scienze, nell'avvocare, nel parlamentare, negli uffici di negozio, di stato, di guerra, ella è in breve nota e celebrata per tutta Europa. Agl' Italiani, meno abili millantatori, non avviene lo stesso; onde sovente incontra che presso di noi il valor singolare viva oscuro e muoia illodato nei luoghi medesimi, dove passò i suoi giorni, e fece prova di sè. A te i trionfi del foro e della curia diedero splendore in una

parte d'Italia; ma il tuo nome, che io mi sappia, non uscì fuori della penisola. Questo a me è nuovo e non piccolo argomento del tuo merito; quando niuno de' tuoi conoscitori può ignorare che uomini di gran lunga minori di te salirono nei paesi forestieri ad alto grado di riputazione. E altri forse, per tenerezza di tua memoria, si dorrà che sii nato italiano. Io non potrei partecipare a questo rammarico, senza grave ingiuria verso di te; perchè so con quanto amore adorassi la comune patria, e come anteponessi le lodi dei buoni fra' tuoi cittadini e nazionali ai vani applausi della età rimbambita e ciarliera.

I tuoi studi furono svariatissimi, e con pari felicità coltivasti le più ardue e disformi discipline. Ma in te la varietà non recò pregiudizio, come spesso accade, alla sodezza del sapere, sia perchè la tua mente capacissima potea allargarsi, senza scapito della profondità, e perchè indirizzasti quella ricca suppellettile di cognizioni a uno scopo unico. Il quale fu la giurisprudenza; scienza vasta e quasi universale, cui il più gran savio della romana antichità considerava come la somma della sapienza. Essendoti proposta da giovane l'idea del civile oratore, qual fu descritta e adombrata coi precetti e cogli esempi da quel modello di latina facondia, cominciasti col procacciarti quella conoscenza accurata e profonda delle antiche e moderne leggi, ch'è il fondamento degli studi indirizzati al patrocinio della giustizia. E siccome le ragioni di questa richieggono talvolta in chi le

difende molte minute cognizioni d'idraulica, di matematica e di altre facoltà astrusissime, tu desti anche opera a tali scienze in modo non superficiale, persuaso che le parziali notizie non fruttano, quando sono accattate, e chi le adopera non possiede nè anco mezzanamente le dottrine, a cui appartengono. E in questi ordini di ricerche, che vogliono una tempra d'ingegno speciale, e in cui intelletti per altro eminenti riescono talvolta inettissimi, tu facesti segno di non volgare perizia, così per la prontezza che avevi a padroneggiare la materia difficile e a penetrare nei teoremi più reconditi, come pel giudizio sicuro, con cui risolvevi i problemi più intricati, e asseguivi il vero punto delle quistioni. Mirabile sagacità di accorgimento, che appariva sovrattutto nelle controversie legali; in cui presentivi il vero con quell'intuito od istinto che vogliam dire, il quale coglie anticipatamente il suo oggetto per una spezie di divinazione, e i cui oracoli son poscia confermati dalla meditazione e dal raziocinio.

Questa dovizia di cognizioni disparatissime era in te unita e accordata, come con armonia pitagorica, da due vincoli preziosi e quasi divini, cioè dall'amore del vero razionale e del bello. L'amor del vero è la filosofia; colla quale tu informavi la scienza delle leggi e la moltiplice erudizione, mentre le facevi gradire eziandio ai più schivi, porgendole loro adorne, e dal senso del bello illeggiadrite. Ma quella filosofia mista e pratica, che risguarda le varie professioni e discipline, e le

compenetra, le avviva, le feconda, le perfeziona, non si può avere da chi non possegga la filosofia speculativa, di cui l' altra è figliuola; nè può sentire e apprezzare il bello in genere, e renderlo gustevole agli altri, chi non sa operarlo in qualche sua applicazione particolare. Onde tu da un lato penetrasti nel santuario della prima fra le umane scienze, e interrogasti i più illustri filosofi antichi e moderni, recando in tale inchiesta quella larga imparzialità e quella moderazione, che non si potevano mai scompagnare dal tuo libero ingegno e dalla tua natura. Il che ti salvò dagli eccessi, in cui non di rado i pensatori anche profondi trascorrono; e ti rese sagacissimo investigatore dei fatti, nei quali consiste tanta parte della sapienza, senza però indurti, secondo l' uso di molti, a separarli dalle idee, che sono il lume ed il filo atto a servir di guida nella ricerca di quelli; le quali sono tanto più da studiarsi con predilezione, quanto più sovrastanno di pregio e di eccellenza. E con ciò provasti agl' intelligenti che in te albergava il perfetto ingegno filosofico, riposto nella doppia maestria dell' analisi e della sintesi, dell' induzione e della deduzione, dell' osservazione sperimentativa e del raziocinio, onde l' opera dello studioso risponde al doppio aspetto dello scibile. Dall' altro lato avesti cura di educare e di acuire quella delicatezza di sentimento e di affetto, onde il cielo ti era stato cortese, applicandola al bello scrivere e all' eloquenza; senza di cui la dottrina più profonda e la dialettica più nervosa ed acuta non bastano a chi vuol signoreggiare col

discorso e volgere a suo talento i cuori degli uomini. A tal effetto ti rendesti famigliari i più eccellenti scrittori di nostra lingua, leggendoli e studiandoli con quell' amoroso ardore, che ne impronta altrui nell' animo, e quasi ne connatura le bellezze; di cui eri conoscitore e giudice finissimo. Ti andava sovrattutto a sangue quella dignitosa semplicità di stile, che si ammira negli antichi, e per contro avevi a schifo la boria arrogante e i lezi della più parte dei moderni. Le bassezze e le ampolle del pari ti dispiacevano nelle parole non meno che nelle cose; e come i tuoi giudizi erano sempre veri o almeno verosimili, così appariva ingenua ed elegante la forma, di cui li vestivi. Schiettezza greca e maestà romana insieme composte rilucevano ne' tuoi scritti, e additavano in te un rampollo del legnaggio privilegiato, che produsse quegli esemplari di perfezione stupenda nelle lettere e nelle arti, i quali da tutti i popoli si ammirano, ma non si rinnovano compitamente che sotto il cielo italiano.

L'amor del vero e del bello, e la copia più ubertosa delle dottrine, non bastano negli ordini della vita operativa, se non vi si aggiunge una profonda conoscenza degli uomini e delle cose loro. Senza questa civile prudenza, il sapere più squisito e più consumato, quando si vuole applicare alla pratica, riesce inutile o dannoso. Ma a penetrar la varia e misteriosa nostra natura, l'esperienza stessa non è sufficiente, se non viene accompagnata da quell'avviso e senno naturale, che si può

perfezionare, anzichè imparare, e di cui ingenita è la radice. Il quale alle professioni attive, che s' intromettono degli affetti e dei negozi degli uomini, come sono quelle del magistrato, dell' oratore, del leggista, specialmente abbisogna. Questa facoltà, che è come il sentimento delle cose reali, e serve di regola per distinguerle dalle chimere, era in te per natura assai grande, e da lunga pratica avvalorata e cresciuta. La virilità dell'ingegno, in questo secolo imbelle tanto scarsa e in te copiosissima, faceva sì che l'avversione di alcuni contro i veri e sodi progressi, e le folli utopie degli altri egualmente abborrivi. Come nella scienza il vero e nelle lettere il bello, così nella vita il bene probabile solo ti appagava. Onde ti movevano non poco a sdegno certi indiscreti amatori di civiltà, che il possibile a farsi misurano dai desiderii e dagli affetti, e passano la vita oziosi, sognando o rammaricandosi, senza alcun pro. Sapevi che il primo fondamento per esser utile agli uomini è il conoscere il tempo e il luogo, in cui si vive, e il proporsi uno scopo proporzionato ai mezzi, che soccorrono per ottenerlo. Questa saviezza, che nei negozi forensi ti rese a nessuno secondo, avrebbe fatto di te un uomo di stato eccellente, se la sorte ti avesse a tal grado innalzato. E io non dubito che, se mancato non fossi nel tuo fiore, saresti pervenuto a quel segno; chè il principe, amatore di virtù, e invitato dalla voce pubblica, non avrebbe consentito che un valor sì raro si consumasse in uffici privati, benchè nobilissimi. Più alto seggio forse ti aspettava, che all' animo tuo

modesto sarebbe solo piaciuto, in quanto ti avrebbe porto maggiore opportunità di servire e di giovare alla patria.

Ma la fortuna invidiosa di tanta fama ti spense in età ancor verde, e troncò in pochi giorni le speranze, che di te si nutrivano. Essa però non potè nuocere al tuo vero onore, poichè i saggi che desti son sufficienti per conoscere quanto valevi e quanto da te si poteva aspettare; nè tanto fu inimica alla patria, che le potesse togliere i frutti delle tue fatiche, e un bene ancor più duraturo e più efficace, l'esempio. E questo non verrà meno ai giovani studiosi della ragion delle leggi; ai quali col giornale di giurisprudenza fondato da te e da alcuni tuoi amici, che ti somigliano per ingegno e per animo, e ad ogni nobile impresa si mostrano volonterosi, desti un testimonio durevole del tuo zelo, e un sussidio opportuno per gli studi di quelli. Ma se la patria e gli amatori del tuo nome possono con queste considerazioni mitigare il loro cordoglio, niente può consolare gli amici della tua persona, i congiunti e la famiglia mestissima. La tua tenera prole troverà certo un ristoro nella madre pia e amantissima, e in quel degno e provato amico, a cui affidasti il patrocinio legale di quella, durante la sua orfanezza. Ma chi rasciugherà le lacrime di coloro, chè sono conscii della loro sventura, che sono in grado di misurare la grandezza di tanta perdita? Chi supplirà verso di loro alla saviezza de' tuoi consigli? Alla copia della dottrina, ond'eri sì largo ad ognuno, ma specialmente agli amici?

A quella conversazione così profittevole per le materie, e così amena e gioconda per le grazie, di cui la condivi coll' indole spiritosa e mitissima? E che dolore è a pensare che tanta bontà si sia spenta, quando era in sul fiorire, e dava speranza di lunga vita? Ma la sventura di chi ti amò e ti piange sarebbe troppo incomportabile, se si potesse credere che l'avvenire ti sia stato rapito col venir meno di quest' aura vitale, senza nessun altro compenso che la vana ricordanza e gli onori degli uomini. I quali onori sono prescritti e opportuni, come ufficio di grato animo e sollievo dei dolenti; ma non hanno alcuna proporzione con quella fiamma d'ingegno, che il cielo aveva accesa in te, con quella sete d'immortalità, che è comune a tutti gli uomini, e ne' tuoi pari soprammodo ardente e vivissima. Se non che l'istinto di natura non illude agli animi virtuosi; perchè il vero avvenire è quello della virtù; la quale posta al di sopra delle cose, che passano e non sono, è eterna in sè stessa, e ha forza di eternare i suoi adoratori. La vita illibata e costantemente operosa, che menasti a pro de' tuoi simili, fu guiderdonata dalla quiete dell' animo e dalla stima pubblica, quasi per arra dell' infinita speranza, che abbellì la tua morte. Imperocchè quella vastità d' ingegno, che, contro la comune usanza, ti faceva abbracciare tutti gli ordini di verità e di oggetti, e t' impediva in ispecie di sequestrare le cose sensibili e gli eventi dalle idee, che li governano, e le scienze secondarie dalla filosofia, ti vietò pure di farti seguace a coloro che introducono un divorzio fra l' umana e la

divina sapienza. Nè tu eri di quelli, che tengono la religione per un affetto solitario dell' anima, o una semplice speculazione della mente; quasi che ella non debba informare tutte le nostre potenze, e possa concepirsi altrimenti che come un primo vero, e un divino amore visibile e perpetuo sopra la terra. Queste sublimi meditazioni, che ti occuparono sano e pien di vigore, dovettero consolarti moribondo, quando ricevesti l' annunzio della tua fine e i pietosi uffici della religione. E chi è che debba rallegrarsi in quell' ora suprema più di colui che consumò i suoi giorni a difendere l' equità e la giustizia? Che intese col senno e colla facondia a stabilire quel santo regno delle leggi, il quale se non fosse turbato dalla iniquità, renderebbe la terra così bella e serena come il cielo? Ma gli sforzi dei pochi buoni sono quaggiù in gran parte impediti dalla numerosa generazione de' tristi; onde chi ferventemente aspirò al trionfo del giusto, e spesso si dolse di non vederlo effettuato, dee gioire accostandosi a quel seggio di beatitudine, dove l' effetto risponde ai voti dell' uomo onesto, e avanza di gran lunga quelle soavi immaginazioni, con cui egli si sforza di anticiparsene il godimento. Tal fu senza dubbio la fiducia confortatrice, che addolcì la tua agonia, e mitigò l' amarezza dell' ultima separazione, quando desti l' estremo addio a' tuoi cari sconsolati e piangenti e alla miglior parte di te medesimo. E tal è altresì la speranza, che dee rendere meno acerbo il nostro dolore, sollevandoci col pensiero dalla sventura presente a quel premio, che ti fa beato, e inanimandoci

a seguirti in ciò che facesti per ottenerlo; giacchè il miglior compianto, con cui si possa onorare la memoria dell'uomo giusto, è l'imitazione delle sue virtù.

L'annunzio della tua morte essendomi pervenuto, mentre io era in punto di pubblicar queste pagine, ho voluto intitolarle nel tuo nome. Benchè lo scritto sia cosa tenuissima, l'argomento non è indegno di te, e consuona al tuo genio, e agli studi, che fecero specialmente il tuo diletto; imperocchè fra le molte discipline, a cui per ufficio o per inclinazione attendevi, niuna ti era più cara della filosofia, così per la sua propria natura, come perchè la riputavi compagna indivisibile delle lettere amene e maestra delle altre scienze. Non mi usciranno mai dalla memoria quei momenti soavissimi, che passai teco discorrendo di queste materie; nelle quali io ammirava la tua pronta perspicacia a cogliere il vero, e la somma agevolezza, con cui, quasi scherzando, nelle quistioni più ardue ti addentravi. Ma tu sapevi dar corpo e vita alle astrattezze speculative con quella tua ricca immaginazione, che rifioriva ogni cosa; e sulle tue labbra la scienza più austera pigliava quasi abito e splendore di eloquenza. E come la fantasia ridente abbelliva gli aridi campi del sapere e mutava in fiori le spine, così la tua mansueta natura addolciva le controversie, e senza spuntarne la vivacità dilettosa, le ingentiliva, rendendole manierose e piacenti. A me la lontananza dalla patria e l'aver perduta colla favella

e col sole d'Italia ogni vena immaginativa, tolgono il poter di seguirti anche dalla lunga nell'arte difficile di dilettare e muovere chi legge; nè la durezza degli avversari consente l'imitare la tua cortesia. Ma se la poca urbanità altrui mi costringe di usare un linguaggio severo, e l'amor della verità mi sforza a difenderla meno rimessamente che non avrei desiderato, non vi sarà alcuno, che rammentando la tua indole generosa e dolcissima, voglia creder dettata da sensi malevoli od ignobili un'opera, che ha in fronte il nome di Agostino Biagini.

Di Brusselle, ai 25 di settembre, 1841

LETTERA PRIMA.

LETTERA PRIMA.

Buono consiglio aveste, sig. Tarditi, pigliando a difendere il vostro maestro dalle accuse mosse contro alcune parti della sua dottrina. Le quali accuse mi pareva debito vostro il ribatterle come mal fondate, anzi che il trascurarle come insussistenti, essendo tali, che per la loro natura toccano non meno la coscienza del cristiano che la riputazione e l'onor del filosofo. Imperocchè avendo io accagionata la filosofia del Rosmini di partorire conseguenze false e funeste, e non possibili ad evitare secondo i canoni della buona logica; il silenzio del maestro e dei discepoli potea parere poco conforme alla rettitudine delle loro intenzioni, e poco propizio alla fortuna del loro sistema. Ora voi pigliando la penna in mano, e

cominciando a rispondermi nei termini che avete fatto, avete assicurato sul primo punto, (cioè quanto alla dirittura del vostro animo, della quale io non ho mai dubitato,) coloro che in qualche modo vi fossero men che benevoli. Così risulta chiaro dalla vostra scrittura, che voi professate la dottrina del Rosmini in quanto la credete alienissima dagli errori imputati, e che la ripudiereste quando vi si mostrasse il contrario; tanto che se ora continuate a tenerla e a patrocinarla, ciò nasce, perchè non siete capace delle mie ragioni, o piuttosto credete che io non abbia combattuto il vostro sistema, ma una chimera. Resta ora a vedere se siate stato del pari felice nel secondo assunto, cioè nel provare che io abbia armeggiato al vento, e che i miei colpi feriscano non la vostra dottrina, ma un'ombra procreata dalla mia immaginazione. Nel che usando quella schiettezza, di cui mi date l'esempio e mi attribuite dirittamente l'amore, vi dirò che dubito assai ci siate riuscito; temo anzi non abbiate fatto il contrario, dando luogo di convincersi del valore delle mie ragioni anche a parecchi di quelli che forse prima ne dubitavano. Imperocchè, quando io ebbi letta attentamente la vostra scrittura, ne ricavai quel piacere, che altri prova a veder confermata comechessia la sua sentenza; perchè sapendo io di non essere immune da errore, benchè mi tenessi umanamente certo del torto del Rosmini, non potea averne una piena persuasione, finchè il parer mio era solo, e la possibilità di qualche sbaglio o equivoco da mia parte non veniva rimossa per opera degli altrui suffragi. Il che potea succedere in due modi molto fra sè diversi, ma egualmente efficaci; cioè, se qualche giudizioso esaminando la mia critica, trovasse che reggeva a martello; ovvero se altri combattendola, fosse costretto a farlo così disgraziatamente e a sragionare in forma così solenne,

da farmi chiaro che la mia causa non può essere impugnata con ragioni dimostrative o almeno plausibili. Ora la mia buona fortuna mi ha procacciati questi due vantaggi quasi nel medesimo tempo; il primo, porgendomi il suffragio di molti ottimi estimatori, in alcuni dei quali l'affetto non potea far velo al giudizio, essendo io loro ignoto o pochissimo conosciuto; il secondo per mezzo vostro. Laonde io non so a chi debba essere più riconoscente; se a coloro che gentilmente approvandomi hanno aggiunto il peso della loro autorità, e di un suffragio imparziale, a quello delle mie ragioni; o a voi che sofisticamente e risentitamente combattendomi, non ostante la cura che aver dovete del vostro proprio decoro e di quello dell'illustre cliente, faceste sì mala prova come quella che si vede nel vostro scritto. Imperocchè non mi è mai accaduto di leggere una difesa filosofica più mal fatta, e meno onorevole al causidico e all'accusato della vostra. Un saltare continuo di palo in frasca, un uscire a ogni tratto del seminato, confusione d'idee, improprietà di linguaggio, un affermare quasi perpetuo senza provare, uno scambiar le obbiezioni colle risposte, contraddizioni, circoli viziosi, logomachie, fallacie di ogni sorta, sillogismi mendosi per la materia e per la forma, ignoranza delle regole dialettiche più comunali, falsificazione di testi, reticenze, abusi e giochetti di parole, notizia falsa e superficiale dei sistemi filosofici più illustri, gravi scappucci in opera di religione, non lingua, non logica, non erudizione, nessuno splendore di concetti, nessun nervo di raziocinio, un'osservanza cieca e superstiziosa verso il maestro, un difetto assoluto di quella libertà moderata di spirito che si richiede nelle discussioni filosofiche, e infine un'arditezza pertinace e incredibile a sostenere i paradossi e gli assurdi più enormi, senza paura del male che possono fare agli

inesperti, e del ridicolo che possono procacciarvi dagli assennati; tali sono, discorrendo pei sommi capi, le qualità più cospicue dell'operetta che avete data alla luce. Tanto che sapendo io d'altronde che non mancate di coltura e d'ingegno, e non potendo mettere menomamente in dubbio la vostra pietà e la rettitudine delle vostre intenzioni, non potrei spiegare a me stesso il capriccio che vi è venuto di divulgare una tale apologia o critica, che chiamar si voglia, se non conoscessi quanto lo zelo eccessivo e l'affetto partigiano sogliano accecare talvolta anco gli uomini gravi a pregiudizio dei loro interessi. Se mi sia apposto o no, ne giudicheranno coloro che alla sufficienza nelle materie filosofiche congiungeranno la cortesia di leggere queste mie lettere. Nelle quali intendo di provare che le mie accuse stanno ancora tutte in piedi, che non ve ne ha una sola che sia, non che annullata, ma pur debilitata dalla vostra risposta, che la dottrina rosminiana partorisce logicamente le conseguenze che le ho attribuite, e molte altre non meno belle, di cui farò distinta menzione; e che quindi io intendo cotal dottrina assai meglio di voi, almeno in tutti quei luoghi, in cui l'illustre Autore contraddice a sè stesso, e distrugge colle proprie mani, (parricidio molto innocente,) le sue fatture.

Prima di entrare in materia, voi fate un preambolo pieno di scuse e di modestia almeno apparente, e mostrate di dubitare dell'effetto, che in me produrrebbero le vostre lettere. Argomentando dal mio proemio, (non so se a diritto o a torto,) ch'io sia di tempra molto sdegnosa, dubitate che non mi possa piacere la vostra critica, anzi sospettate, che lo sdegno abbia potuto farmi frantendere la dottrina rosminiana, dicendo che questo affetto *fu cagione, che io non abbia veduto bene*

la verità[1]. Assicuratevi, sig. Tarditi, che se io l'ho sbagliata in questo proposito, lo sdegno non ci ha colpa. Io ho letta e studiata l'opera del Rosmini, senz'altro sentimento che di stima verso l'Autore; l'ho criticato indotto da nessun altro stimolo che dall'amor del vero. Del primo articolo vi farà fede il modo riverente e encomiativo, con cui ho parlato del nostro Italiano anche dove ne biasimava le opinioni; del secondo vi darà buon testimonio lo scritterello presente, poichè la mia Introduzione non fu sufficiente a persuadervelo. Quanto a voi, e alla vostra presente critica, non che sdegnarmene, io ve ne so buon grado, come vi ho detto, porgendomi l'occasione di una controversia, che per l'importanza delle materie non sarà forse affatto inutile agli studiosi. Che se io accetto volentieri il partito, non è già che presuma temerariamente di me, ma perchè mi affido nella forza del vero, e perchè voi avete finito di persuadermi che vi supero in questo caso di buona ragione, come credo di pareggiarvi nell'amore della verità. Voi vedete, che vi parlo francamente, come ai galantuomini si suole; e con pari franchezza vi cambatterò; sia per imitare l'esempio che mi avete dato, e perchè, essendovi in concetto di uomo sincero, non voglio scapitare di riputazione.

Io vi so tanto più grado del vostro procedere, che mostrate di non voler pigliare la cosa a gabbo, ma di trattarla seriamente, per quanto la natura della vostra causa, e la pratica che avete nelle materie filosofiche ve lo consentono. Nè paia strano ch'io vi lodi di una virtù così trita ed usuale, com'è il filosofare da senno, giacchè essendo voi rosminiano, e fer-

[1] *Lettere di un Rosminiano a V. Gioberti*. Torino, 1841, lett. I, p. 5.

vido adoratore del vostro maestro, non mi stupirebbe, se l' aveste imitato, governandovi in altra guisa. Imperocchè egli è credibile che il Rosmini usi talvolta scherzare, facendo le viste di discorrere, e io ho buono in mano per affermarlo. Ben sapete che nella mia Teorica io lodai molto largamente il Rosmini, contentandomi di disapprovare qualche suo parere in termini modestissimi e nel modo più riverente. Il Rosmini stampò in un giornale di Lugano un articoletto, che non potei per allora procacciarmi, ma che mi si disse essere poco gentile e poco degno dell' autore. Mi strinsi nelle spalle, ciò udendo, e quando mi accadde di combattere nell' Introduzione alcune parti del Nuovo saggio, continuai nel mio primo tenore favellando di chi lo avea scritto con parole di lode e di venerazione, senza fare il menomo risentimento di ciò che si era stampato contro di me. Ben vedete, che se io sono sdegnoso, come avete ricavato da questa medesima scrittura, io tralasciai un' occasione molto opportuna, e molto scusabile, di esercitare lo sdegno. Più mesi dopo la divulgazione del mio libro, ebbi dalla gentilezza di un amico risedente in Parigi il famoso articolo. Lo lessi con curiosità, e voi crederete, che mi dolessi della fortuna, la quale mi aveva impedito di conoscere in tempo un così vago lavoro. Oibò, sig. Tarditi, non pensate mica ch' io non sappia pigliar le cose pel loro verso: io risi cordialmente dei lazzi dell' ingegnoso scrittore, accorgendomi ch' egli avea voluto rallegrar colle celie un argomento grave. Tal è almeno la chiosa che mi parve più probabile, e più onorevole al nome dell' Autore. Io dissi: è egli credibile che un uomo così sagace e assennato come il Rosmini abbia voluto proporre seriamente tali sofisterie, di nessun polso, e agevoli ad annullarsi dal più meschino raziocinatore del mondo? Si può ben credere che egli abbia inteso a divertire i suoi let-

tori; ma non già voluto far ridere alle proprie spese: dunque parlò da beffa e non da vero; ed ebbe cura di svariare per modo, che lo scherzo non fosse franteso anche dai meno oculati. Ma v'ha di più. Il Rosmini ristampò ultimamente in Milano il prefato articolo con non so che altre sue operette. Io non vidi questa nuova edizione; ma chi l'ha letta mi assicura che non vi è mutato nulla dalla lettera stampata in Lugano. Ora, (notate bene, che qui giace la lepre,) l'Autore in questa lettera facea mostra di darmi una grave imputazione, che profferita da senno interesserebbe al mio onore e alla mia coscienza. Ma anche qui lo scherzo trapela, poichè l'ingegnoso critico si contraddice così spiattellatamente, che si può scorgere la sua intenzione di volere il giambo de' fatti miei, e si vede manifesto quanto avrei cattivo garbo a risentirmi di una critica fatta in questo modo. Se non che, la ristampa milanese leva ogni dubbio, perchè avendo io nella Introduzione professata, esposta, dimostrata e difesa con qualche calore la dottrina contraria a quella che mi si imputa nella Lettera luganese sul fondamento di pochi cenni accessorii sinistramente interpretati, se il Rosmini avesse parlato in sul serio la prima volta, avvedendosi di essersi ingannato, come uomo giusto e cattolico ch' egli è, non che rinnovare l'accusa, e mutarla in calunnia, l'avrebbe espressamente rivocata. Aggiungete per ultimo, che l'illustre Autore, che è persona bene educata e cortese, parla in quell'articolo poco urbanamente, trattandosi di un suo compatriota, il quale, non che esser colpevole verso lui di alcuna ingiuria, non aveva ecceduto che nelle sue lodi. All'incontro, la cosa si capisce benissimo, se il Rosmini ha voluto appiccarmi una giarda. Ma a che fine burlare, direte voi? A ciò rispondo, che voi potete saperlo meglio di me. Del resto non mancano altri luoghi, che provano come l'Au-

tore ami di scherzare fra le discussioni più serie, (forse per mettere in opera l'*eutrapelia*, la quale, come sapete, è anche una virtù,) e quanto felicemente vi riesca. Vi citerò ad esempio ciò che egli gravemente e lungamente discorre della Marietta Rosmini, sua cugina, fanciulletta di venti mesi, che occupa un luogo ed esercita un ufficio molto importante nel trattato filosofico dell'Autore contro il Mamiani [1]. Leggete a carte 195 e seguenti, dove egli accuratamente espone, non senza il soccorso di qualche segno diacritico, il prezioso vocabolario di questa putta, che si compone delle voci *serra*, *becca*, *mao*, *tôtò*, *patate*....... Ridete pure liberamente, sig. Tarditi, poichè siam soli, e non abbiate paura di mancare all'affetto riverenziale che vi lega al vostro egregio maestro, perchè io vi prometto, che in quel luogo, come nell'articolo di Lugano, egli ha inteso di motteggiare, e voi fareste rider lui, se pigliaste la cosa per un altro verso.

Siccome però io non intendo di parlare solamente a voi, e potrebbe darsi che altri giudicasse diversamente dell'articolo rosminiano, non credo fuor di proposito lo spendervi due parole per chiarire il mio assunto. Non vi chieggo scusa se differisco ancora per pochi istanti di entrar nell'esame delle vostre censure, perchè so che non può mai esservi di fastidio l'udire a ripetere le parole e i sali di colui, a cui dovete dire con grande espressione di affetto :

« Tu se' lo mio maestro e'l mio autore. »

La prima obbiezione, che mi fa il Rosmini, concerne quel

[1] *Il rinnovam. della filos. in Italia prop. dal Mam. ed esam.* Milano, 1836, p. 194 seg.

luogo della Teorica, dove dico che « in tutta la storia della » filosofia... non si è mai atteso a ricercare, se in effetto la » mente umana comprenda qualche elemento inintelligi- » bile[1]. » L'illustre Autore osserva, che « manca del tutto » la proprietà dell'espressione in queste parole; perocchè » egli è una contraddizione il pretendere che la mente » umana *comprenda* quello che è inintelligibile; tanto più se » si consideri che la parola *comprendere* significa, secondo la » nóta definizione che ne dà S. Tommaso, *perfettamente co-* » *noscere;* di guisa che quella proposizione suonerebbe così : » Non si è atteso a ricercare se la mente umana perfetta- » mente conosca qualche elemento inintelligibile[2]! » La celia contenuta in questa censura mi pare evidente, poichè si attribuisce alla mia proposizione un senso assurdo, e così assurdo, che non può cadere eziandio nel cervello più vetriuolo. Se aprite il vocabolario della Crusca colle aggiunte di Padova, troverete registrati sotto la voce *comprendere* undici e più significati diversi[3]. Ora quando un vocabolo ha più significazioni usuali e autorizzate dai buoni scrittori, la critica più comunale prescrive di aver l'occhio al contesto per sapere il senso in cui esso vocabolo è preso dallo scrittore. Imperocchè in tutte le lingue del mondo, e segnatamente in quelle che derivano dal latino, vi sono pochissime voci che non siano moltisense; tanto che se queste si dovessero evitare per cansare ogni equivoco, staremmo freschi. Ma pericolo di equivoco non c'è, ancorchè i significati del vocabolo si contassero a centinaia, ogni qual volta il contesto

[1] P. 52.
[2] *Il Cattolico.* Lugano, 1839, tom. XIII, p. 97.
[3] *Diz. della ling. ital.* Padova, 1827, tom. II, p. 422.

determina così bene il valore preciso della parola, che ogni altra interpretazione diventa assurda. Ora tal è il presente caso. La voce *comprendere* può suonare *convincere, circondare, prendere* ecc. ma nessuno di questi e degli altri sensi registrati nel dizionario può convenire al passo citato, salvo un solo, cioè quello di *contenere*, (che è la sesta significanza annoverata dalla Crusca), il quale è usitatissimo, e quadra così bene a questo luogo, che occorre subito alla mente di chi legge, senza che sia d' uopo ricorrere alle cose che seguono. Imperocchè quando si dice, che lo spirito *comprende l'inintelligibile*, ciò non può volere dir altro, se non che *lo contiene* in qualche modo; e se tuttavia questo facesse scrupolo, il discorso che precede e quello che succede immediatamente, chiariscono la mente dello scrittore, e tolgono via ogni ambiguità. Or che fa il Rosmini? Egli dà precisamente alla voce da me adoperata il senso escluso più evidentemente da quelle che l' accompagnano, la precedono e le vengono appresso. Imperocchè quando asserisco, che lo spirito *comprende un elemento inintelligibile*, che è quanto dire *incomprensibile*, non posso pigliare la prima dizione nel senso contraddetto dalla seconda, se fossi ben Calandrino; onde chi non voglia fare il mestiero di cavillator puerile e intollerabile dee avere il verbo *comprendere* per significativo di contenenza e non di cognizione in genere, e tampoco di cognizione perfetta, come vuole il Rosmini. Ma ciò che vi ha di più bello si è, che mentre l' illustre Critico accusa d' improprietà una locuzione usitatissima dai dotti e dal popolo, dai parlanti e dagli scrittori in tutta l' italiana penisola, e dichiarata da tutto il contesto per modo che ogni equivocità è impossibile, egli vorrebbe che si parlasse affatto impropriamente. Imperocchè la proprietà del parlare esige prima di tutto la purità,

cioè che si adoperino le voci proprie della lingua, in cui si favella o si scrive. Ora la voce *comprendere* non ha in italiano quel significato di *perfettamente intendere,* che il nostro Autore le attribuisce; il quale perciò assegna a tal parola, come solo legittimo, precisamente quel significato, che secondo il Vocabolario non le si può dare. Se ne dubitate, consultate esso Vocabolario, e vedrete che *comprendere* può significare *intendere* largamente e in modo generalissimo, ma non può aver da sè solo quel valore più determinato; come apparisce da tutti gli esempi che ivi si allegano. Ma san Tommaso definì e usò il detto vocabolo come sinonimo di *perfettamente intendere.* State a vedere che san Tommaso ha scritto in italiano, o che io, senza avvedermene, ho dettato la mia Teorica in latino. San Tommaso e tutti gli Scolastici scrissero in latino, e per colpa dei tempi in latino barbaro, (il che sia detto, senza negare la debita lode alla mirabile precisione e chiarezza di alcuni di essi, e specialmente del sommo Aquinate); ed io scrivo in italiano, e mi sforzo di farlo il meno impuramente che mi è possibile. Il Rosmini vorrebbe, che io scambiassi le nostre voci italiane e legittime colle latine e barbariche; il che non mi pare ragionevole. Grande amore egli dimostra per le locuzioni del medio evo, benchè se ne scosti quando gli torna in acconcio, e usi talvolta un linguaggio, che non è antico o moderno, nè latino o italiano, nè nostrale o forestiero, ma tutto suo proprio, e difficile ad intendersi da chi non abbia dimestichezza colle sue opere. Del che io già non l'accuso, quando il farlo è, o gli pare opportuno; perchè ciascuno ha il diritto di parlar come vuole, purchè si rassegni, occorrendo, a non essere inteso. Ma mi pare strano ch'egli appunti chi usa locuzioni proprie, natie, pure, chiare, volgarissime, quando egli ne adopera delle aliene,

rancide, dismesse; ovvero ne conia senza necessità delle nuove, che non risplendono di precisione e di chiarezza. Come quando, sfrattata la voce *essenza* per esprimere l'incognito delle cose, (benchè sia italianissima, e sulle bocche del popolo e degli scrittori più illustri, come ho provato,) sotto pretesto che non abbia questo valore nella barbara latinità degli Scolastici, egli vi sostituisce le locuzioni di *principio corporeo* e di *sussistenza*, che in tal sentenza non sono usate nè intese da nessuno[1].

Voi potete conoscere da questo solo esempio quanto sia poco verosimile che uno scrittor giudizioso e accorto, come il Rosmini, abbia proposto da senno un' obbiezione così ridicola. Ma il progresso del suo discorso vel mostrerà ancor più chiaro. « Egli volea alludere certamente con quelle parole « alle potenze che lo spirito umano possiede d' accorgersi « ch' egli non conosce tutto e che vi hanno delle cose ch' egli « nè pur può conoscere nella presente sua condizione, o ch' « egli almeno non può *comprendere*, cioè conoscere appieno, « sebbene egli sappia tuttavia determinarle queste cose per « lui incomprensibili, mediante certe loro relazioni con altre « cose ch' egli comprende, e sappia ben anco assicurarsi, « quando il voglia, della loro esistenza e della loro neces- « sità[2]. » Se il Rosmini avesse letto le pagine che precedono e seguono, avrebbe veduto ch' io dico queste medesime cose con assai maggiore perspicuità e precisione, e senza confonderle con altre disparatissime, com' egli fa, continuando a discorrere in questi termini : « Ma spiegato il suo detto a

[1] *Introd.*, t. II, p. 882-901.
[2] *Il Catt.*, loc. cit. p. 97.

« questo modo, cessando di essere assurdo, incomincia a « non esser vero. » (La frase non pizzica di gentilezza, e se l'Autore l' avesse proferita seriamente, si potrebbe confortare a studiar meglio la lingua italiana prima di dare altrui dell' assurdo per lo capo). « Perocchè egli è indubitato, che fu « sempre conosciuta questa potenza del soprannaturale « (chiamandola pur così) la quale porta l' uomo a conoscere « l' esistenza di qualche cosa che stà via oltre ai confini della « natura contingente; ed io facendo l' analisi e la classifica- « zione delle umane potenze, non solo ne parlai, ma le « assegnai anco il proprio e specifico nome d' *integrazione*. « Tutti i teologi scolastici oltracciò, cominciando dall' antico « autore de' libri de' *Nomi divini* e della *Celeste gerarchia* hanno « parlato della maniera negativa, colla quale l' umana mente « da sè stessa si leva a conoscere Iddio [1]. » Ma questa facoltà non è la *sovrintelligenza,* di cui io parlo, e che è un mero sentimento dell' inconoscibile; è bensì la ragione, per cui si conoscono le cose che trascendono i sensi. Il Rosmini fa qui e nel progresso del suo ragionamento un guazzabuglio di cose affatto diverse, quasi che volesse attribuirsi l' onore di aver parlato di quella facoltà, di cui non ho trovato il menomo cenno ne' suoi scritti. 1° Egli confonde il sovrannaturale col sovrintelligibile, concetti essenzialmente diversi, che io ho accuratamente distinti e analizzati, mostrando le loro attinenze colla tela originaria dello spirito umano [2]. Iddio è certo sovrannaturale, ma non è sovrintelligibile, se non rispetto all' essenza, e a certe perfezioni, che eccedono affatto l'apprensiva naturale dell' uomo, quali sono le persone divine. 2° Confonde le verità

[1] *Il Catt.*, loc. cit., p. 97, 98.

[2] *Introd.*, lib. I, cap. 8.

necessarie e razionali, come sono i pronunziati della metafisica, e le deduzioni del raziocinio filòsofico, colle verità necessarie e sovrarazionali, quali sono i misteri cristiani. 3° Confonde la sovrintelligenza, che è il mero presentimento dell' inconoscibile coll' intelligenza naturale di certe verità necessarie per via del discorso, che è quello che ivi egli intende sotto nome d' *integrazione*. 4° Presuppone che l' obbietto della sovrintelligenza, cioè il mistero, riguardi solo *l' esistenza di qualche cosa che stà via oltre ai confini della natura contingente*, cioè Dio, quando non solo l' essenza divina, (notate bene che parlo dell' essenza reale,) ma quella di tutte le cose contingenti e create, e mille attinenze del Creatore colle creature, e delle creature fra loro, sono misteri impenetrabili. Vedete che confusione d' idee inescusabile in poche parole! Lascio stare, che la dottrina sulla cognizione negativa di Dio, se non s' intende dentro certi limiti, come fecero i Padri e i teologi più illustri, e si piglia assolutamente, come par che faccia l' Autore, è falsissima, e conduce logicamente all' ateismo. Ma di questa materia, che non vuole poche parole, avrò forse occasione di parlare distesamente con voi, quando entrerete nel cuore della quistione.

Questo cenno mi sembra tanto meno inutile, che voi mi parete aver dato retta a questa bella critica della mia sovrintelligenza, e creduto che il Rosmini abbia fatto daddovero. Il che tanto più mi fa stupire, che voi avevate innanzi agli occhi l' Introduzione, dove io spiego assai largamente le mie opinioni a questo proposito. E pure anche voi confondete la sovrintelligenza colla ragione, dove dite che il trapasso « dall' « Ente possibile all' ente reale non è più opera della rifles- « sione, ma bensì della facoltà dell' *integrazione* come la

« chiama Rosmini, e che voi chiamate *sovr' intelligenza* » (caro signore, questa non è la mia ortografia); onde mi accusate di « prendere per *intuizione* ciò che è una mera dedu« zione, e per osservazione ciò che è un vero raziocinio *a* « *priori*[1]. » Vedrete altrove quanto l' obbiezione vostra sia fondata; per adesso mi basta d' avvertire che a giudizio vostro io intendo per sovrintelligenza la ragione o il raziocinio. Ora se voi vi compiacerete di leggere nel secondo tomo della mia Introduzione a carte 550 e seguenti, troverete che la sovrintelligenza ha tanto da fare colla ragione e col discorso, e quindi coll' *integrazione* del Rosmini, quanto il gennaio colle more. Non so spiegarmi uno sbaglio così singolare dalla parte vostra, se non presupponendo che voi abbiate copiato puntualmente il farfallone del vostro maestro; il che mi par confermato dal vedere che qui appunto citate quel vocabolo autorevole e quasi sacramentale d' *integrazione*, con cui il Rosmini par che voglia farsi bello del mio trovato. E in tal caso il vostro procedere mi pare un po' strano, anzi straordinario; perchè stà bene che cerchiate nel Rosmini il senso delle sue parole; ma che vogliate buscare in esso l' intenzione degli altrui detti, non mi par conceduto dalla buona logica. Che se io fossi condannato ad essere inteso secondo la chiosa burlesca che il Rosmini ha fatto o potrà fare per avventura delle mie parole, e non secondo che queste suonano per sè medesime, sarei veramente da compatire. Credo adunque che farete bene a non mutare l' osservanza che avete verso il vostro maestro in superstizione e in idolatria; e soprattutto a ben distinguere le cose da lui dette pesatamente, con gravità e decoro, dai lepori e dalle piacevolezze con cui talvolta le abbellisce.

[1] *Lett. d'un Rosm.*, lett. I, p. 28, 29.

E una di queste piacevolezze è appunto ciò che l'Autore soggiunge immediatamente, dopo le parole sopraccitate. « Potreì salire più là, e trasportarmi fino ad un tempo ante-« riore a quello della filosofia italo-greca, dimostrando co' « libri da non molto tempo scoperti degl'Indiani, e colle « altre memorie antichissime dell'orientale sapienza, che la « facoltà del soprannaturale e dell'incomprensibile fu sem-« pre conosciuta e positivamente annunziata dai savi; come « pure che da essa sola ebbero origine le infinite supersti-« zioni di tutti i tempi e di tutti i luoghi »[1]. L'autore suppone adunque che io neghi ciò che accenno espressamente nella pagina citata da lui, e che ho ripetuto e dichiarato più largamente nell'Introduzione data fuori prima della ristampa della Lettera rosminiana. Imperocchè nella Teorica ho scritto: « Certamente tutti i metafisici di polso e gl'ingegni « profondi hanno presentito e riconosciuto il mistero dell' « intelligenza e delle cose; ma niuno che io mi sappia, s'è « applicato a verificare psicologicamente la nozione stessa « di mistero[2]. » In questo luogo parlo solo del sovrintelligibile, e non del sovrannaturale, come stima il Rosmini, scambiando l'uno coll'altro. Ma nell'Introduzione, discorrendo unitamente dei due concetti, mi esprimo così: « Le idee del « sovrintelligibile e del sovrannaturale sono di gran mo-« mento in filosofia; e la prima singolarmente è connessa « con tutte le sue parti, e contiene la chiave di parecchi « problemi, altrimenti insolubili. Molti sistemi filosofici, « come quasi tutte le dottrine orientali e quelle dei neopla-« tonici, sono talmente collegate con quei due concetti, che

[1] *Il Catt.*, loc. cit., p. 98.
[2] *Teor.*, p. 32.

« senza una profonda analisi di essi, non se ne può avere « una perfetta notizia. Onde farebbe stupire ed increscere il « vedere come siano negletti dai filosofi moderni, se lo stato « deplorabile, in cui è caduta la metafisica nelle parti che si « coltivano, non scemasse la meraviglia e il rammarico della « trascuranza [1]. » Egli è chiaro adunque, che, non che escludere l'intervento di tali idee dalla storia della filosofiia, io lo riconosco, e prédico la necessità di studiarlo; ma altro è l'uso di un' idea, altro è l'esame, l'analisi, la definizione di essa, la ricerca della sua origine, del suo valore scientifico, e delle attinenze che cogli altri concetti la collegano. Ora di tutti questi punti io non ho trovato un vestigio nei libri dei filosofi italogreci e orientali, benchè mi sia studiato di conoscerli per quanto mi è stato possibile: nei quali il sovrannaturale e il sovrintelligibile tengono un grandissimo luogo, ma non sono mai analizzati nè legittimati in sè stessi, cioè nel concetto essenziale che li costituisce. Lo stesso accadde alla maggior parte dei filosofi cristiani; e que' pochi che hanno voluto entrare più addentro in questo soggetto, non uscirono di certe considerazioni generali, che sono spesso belle, vere, ingegnose, profonde, ma non possono avere un valore scientifico, se non si va più innanzi, e non se ne mostra la concatenazione col principio supremo di tutto lo scibile. Io ho tentato di supplire a questa lacuna, facendo un' analisi psicologica di quei due concetti, mostrandone il valore obbiettivo e ontologico, e descrivendo le loro congiunture colla formola ideale, base assoluta della scienza. Se il mio lavoro, come spero, regge a martello, le nozioni del mistero e del miracolo che sono di tanta importanza nella

[1] *Introd.*, t. I, p. 16, 17.

religione, non potranno più essere derise o ripudiate dal filosofo.

Tralascio di esaminare una critica di quasi due pagine, che l'Autore soggiunge intorno alla mia *sovrintelligenza,* intesa da lui così bene come avete veduto. Egli mi appunta di ammettere *una facoltà e potenza isolata del soprannaturale* [1], quando io non ammetto alcuna facoltà del sovrannaturale, che si conosce colle sole potenze naturali, (giacchè il sovrannaturale non è il sovrintelligibile,) benchè il concorso di certi sussidii soprannatura si richiegga a renderne perfetta e fruttuosa la cognizione. Mi accusa di fare della sovrintelligenza, (che è la facoltà del sovrintelligibile e non del sovrannaturale,) una potenza *straniera al sentimento* [2], quando io la colloco appunto nel sentimento, che l'uomo ha di non poter conoscere certi oggetti, e della maggioranza del reale sullo scibile. Pretende infine, che la mia sovrintelligenza essendo *cieca non sia diversa dal fanatismo e dalla superstizione* [3]; quasi che rendesse fanatici e superstiziosi gli uomini il provar loro ch'essi hanno un sentimento generico di certe verità necessarie alla beatitudine e non conoscibili altrimenti, che per benefizio della rivelazione. Se l'Autore avesse parlato in sul sodo avrebbe egli potuto frantendere così grossamente le cose da me dette nella Teorica? Avrebbe ripubblicate le sue parole dopo che le cose medesime furono dichiarate e dimostrate tritamente e prolissamente nell'Introduzione?

Passo al fine dell'articolo, che è il più bello. L'Autore duolsi *di aver trovate* leggendo la mia Teorica, *qua e colà ac-*

[1] *Il Catt.*, loc. cit., p. 99. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

cennate certe dottrine politiche, siccome nè vere, nè utili al genere umano [1]. Questa grave imputazione è però temperata dall' osservare, che *propriamente parlando* io disdico i miei funesti principii ogni qual volta tolgo *a difendere la verità, la giustizia, la religione* [2]. Ma il temperamento non dura, poichè si conchiude dicendo che nel mio povero libro *si rinvengono concetti falsi e dannosi*, e che *io non ho saputo discernere l'apparenza del bene dal bene stesso e cautelarmi contro ai lusinghevoli sofismi della giornata* [3]. Questi concetti falsi e dannosi consistono poi nel sentenziare assolutamente come solo legittimo il governo elettivo dei migliori, fermando così un principio, che svelle per necessaria conseguenza ogni diritto di proprietà anche privata, e legittima la legge agraria [4]; il che, come vedete, non è una ciancia. Ma io vorrei chiedere all' illustre Autore, se la buona critica non prescrive di giudicar degli accessorii dal principale, delle parti oscure dalle chiare, dei cenni fuggitivi dalle cose, che si dicono e spiegano di proposito, quando si tratta della interpretazione di un libro? L'Autore confessa che la sostanza dell'opera mia è pia, religiosa, cattolica; or come mai queste doti si possono accordare con quelle enormità? Giacchè qui non si tratta di idee astruse e metafisiche, in cui si possono smarrire gli uomini più pii ed ingegnosi, come a mio giudizio, è accaduto al Rosmini in quelle materie, di cui vi parlerò fra poco; si tratta di cose pratiche, ovvie, in cui basta il senso più comunale. Se potessi credere, che il Rosmini avesse parlato davvero, dovrei dire ch' egli sia stato ingannato dal senso falso e pernicioso, che da un secolo e più gli esagerati e prepos-

[1] *Il Catt.*, loc. cit., p. 100. — [2] *Ibid.*, p. 101. — [3] *Ibid.* — [4] *Ibid.*, p. 100, 101.

teri amatori di certe idee politiche danno alle frasi più innocenti, alle massime più vere, o abusandole nella pratica, o corrompendole nella speculazione, e tirandole a principii e conseguenti tanto erronei quanto dannosi. Ma quando tali locuzioni e sentenze, suscettive di essere interpretate in buon senso, si trovano accessoriamente in un libro, dove si adora e si difende exprofesso una religione condannatrice di ogni abuso ed errore, non vuole l'equità, che s'intendano sanamente? Non lo prescrive sovrattutto, quando l'Autore medesimo ha avuto cura susseguentemente di rimuovere ogni sinistra interpretazione? Il che ho io fatto ampiamente nell'Introduzione, dove combattuto il funesto principio della sovranità popolare, stabilita l'origine divina di ogni diritto, e la necessità della sua tramissione per mezzo di un'investitura legittima fatta da chi lo possiede, dimostro, che la monarchia ereditaria non esclude i miglioramenti civili negli stessi ordini governativi, e che la dottrina cattolica sull'inviolabilità del potere sovrano non contrasta ai progressi ordinati e ragionevoli delle nazioni, anzi è necessaria a conseguirli. Se adunque dopo una professione così chiara, e precisa, l'Autore ha ristampato quelle pagine, in cui m'imputa una dottrina diametralmente contraria, senza mutarvi una sillaba, se non per dire, che ha letta la mia Introduzione, io non posso altrimenti spiegare il suo procedere, che pigliandolo per uno scherzo.

Che se voi o altri mi persuadesse, che l'illustre Autore non ha parlato da scherzo, io dovrei tenere un altro linguaggio e richiamarmi altamente dell'ingiuria, che mi ha fatto colla sua ristampa. Imperocchè non si tratta solo di avvertenze rematiche sulla lingua o su certi punti prettamente filosofici, non

di false conseguenze, che nascano dalla mia dottrina, ma di un'opinione eterodossa, ch' egli mi accusa di professare direttamente ed espressamente, essendo io sedotto dai *lusinghevoli sofismi della giornata*. Accusa poco caritevole, anche quando diedi fuori la prima opera; ma ingiusta e inescusabile dopo che ho mandata al palio la seconda, nella quale combatto così apertamente gli errori imputati. Anch' io ho accagionato il sistema rosminiano di partorire conseguenze erronee e funeste; ma questa imputazione non tocca per nulla la dirittura dell' animo e l' illibatezza della fede di chi lo professa, sapendosi per esperienza quanto spesso uomini insigni ed intemerati, trattandosi di materie difficili e spinose, abbiano travedute le conclusioni logiche inchiuse nei loro principii. Nè, che io mi sappia, il Rosmini ha finora ripudiati i principii psicologici, da cui discendono gli errori appostigli; laddove io, non che solo rigettare, combatto nell' Introduzione quelle sentenze, che l' Autore avea creduto di vedere *accennate* nel mio primo libro. E ciò non ostante, l' Autore rinnova l' accusazione, quando è diventata assurda, e mi fa passare per uno *dei pretesi riformatori della società,* per un uomo *di concetti falsi e dannosi,* per l' insegnatore di una dottrina, che conduce dirittamente alla legge agraria, alle rapine ed ai ladronecci [1], presso tutti coloro che leggeranno il suo opuscolo di cinque pagine, e non avranno avuto agio o pazienza di leggere i volumi della mia Introduzione. Questo procedere è egli da uomo civile? È egli da uomo onesto e amatore della giustizia? È egli degno di uno scrittore pio e timorato, di un maestro di cristiana sapienza, di un banditore e ministro della religione? Io voglio credere, che il Rosmini abbia operato per inconsi-

[1] *Il Catt.,* loc. cit., p. 101.

derazione, non potendo supporre che un tant' uomo voglia mancare al suo debito verso nessuno, e tampoco verso chi non è reo verso lui di nessuna ingiuria, e ha combattuto alcune sue sentenze, senza mancar di rispetto alla sua persona od offendere la sua fama. Nè potrei indurmi a pensare ch' egli sia stato mosso da passioni poco nobili, da privato risentimento pel mio dissentire, o da altre affezioni non degne di albergare in un uomo per pietà e per animo così eminente. Ma io debbo dolermi della mia fortuna, se il Rosmini non ha questa volta pesate le sue parole; egli che dovrebbe sapere, anche per propria e assai recente esperienza, quanto riescano amare certe censure immeritate, che ad un animo cattolico dolgono più che la morte.

Sono entrato in queste considerazioni, costretto dalla gravità della cosa, parendomi intempestivo un più lungo silenzio. Ma nè ciò, nè il mio disparere su alcuni punti speculativi, che sono pure di grande importanza, faranno mai ch' io non riconosca i meriti dell' Autore, o neghi le debite lodi all' ingegno e agli scritti di lui. Il Rosmini è benemerito della religione a cui consacra gran parte delle sue meditazioni e delle sue fatiche, è benemerito della filosofia italiana pel culto che le porge, e per l' esempio che ha dato di attendere a così nobili studi. Egli colse talvolta nel vero; ma talvolta anche al vero ha intramischiato il falso, in virtù di un principio erroneo che vizia quasi tutto il suo sistema; il quale non potrà portare i frutti sperati, se non quando sarà purgato dai difetti che lo guastano, e riconciliato colla prima delle umane scienze. Ma ciò non fa alcun torto all' animo di lui; perchè qual è il filosofo, che non abbia pagato qualche tributo all' umana natura, e scappucciato su alcuni punti anche gravissimi? La

scienza poi si rifà anche degli errori, sovrattutto quando non sono volgari, quando muovono da nobile radice, cioè dallo stesso amor del vero congiunto a qualche imperfezione nel suo indirizzo, quando per essere ben combattuti richieggono nuove indagini, profonde ed assidue meditazioni. La scienza va appunto innanzi, perchè eredando le verità tramandate dagli antecessori, e preziosamente conservandole, le scevera dal loglio frammisto, e di nuovi incrementi le arricchisce. Noi correggiamo i nostri padri, come saremo emendati dai nostri nipoti; e in questo reciproco e caritevole commercio dei morti coi nascituri per mezzo delle interposte generazioni consiste il vero progresso delle umane discipline. Il Rosmini adunque, lo ripeto, è benemerito degli studi speculativi; ma s'egli crede di aver creato un buon sistema di filosofia, anzi di aver cansato ogni errore, e di aver piantate le colonne d'Ercole, oltre alle quali non è dato all' ingegno umano di spaziare; se stima, che oggimai non si abbia a far altro che ricalcare le sue orme, ripetere religiosamente i suoi dettati, e rimasticare perfino le sue frasi, senza mutarvi sillaba, come usano alcuni de' suoi discepoli, egli erra di gran lunga. E questa pretensione non passerebbe senza far grave torto al suo giudizio, e danno al suo medesimo sistema; perchè il tempo delle dittature scientifiche è passato, e non è più possibile il farlo rivivere. Le signorie umane non son buone in filosofia, e se il secolo erra a rigettare le autorità legittime, egli ha ragione a non volere le autorità arbitrarie, qual è quella di un uomo privato nelle cose che riguardano la scienza. La dittatura dell' ingegno non è legittima, se non in quanto è liberamente accettata dagli uomini e confermata dal tempo. Chi scrive può credere di averci diritto; ma s' egli s' inganna o no, non ispetta che ai secoli il portarne defini-

tivo giudizio. Nè l' ingegno più raro può possedere quel privilegio, quando piglia errore: e non v' ha ingegno, che talvolta non erri; imperocchè l' infallibilità non è privilegio dell' umana natura; e il dominare assoluto nelle materie speculative è assurdo senza quel gran dono, che non si trova fuori della Chiesa. Se al Rosmini adunque fosse venuto questo capriccio di voler essere l' autocrato della filosofia italiana, sappia che nessun amatore di questa nobile scienza sarà disposto a far buone le sue pretensioni. Noi non vogliano dittatori, ma compagni nell' inchiesta del vero. Non rifiutiamo già i maestri; ed io gli rifiuto meno di ogni altro, ricordandomi di aver bevuto il latte della scienza nella più illustre università subalpina, e non potendosi in me scompagnare la ricerca e l' amor del vero dalla dolce memoria di quei sapienti, che me ne schiusero le prime fonti [1]. Ma vogliamo che ci sia lecito di opporci riverentemente al parere anco dei maestri e a quello dei non maestri, quando non ci par fondato in sul sodo, senza esporci al pericolo di essere proverbiati. Nè anche siamo molto disposti ad accettare per precettore chi si volesse imporre di proprio moto come tale a tutto il mondo. Se il Rosmini aspira, come gli uomini valorosi, al principato legittimo e unico dei grandi intelletti, si dee lodare un desiderio non solito a cadere negli animi volgari; ma giova il ricordargli, che il pacifico imperio delle lettere non si acquista che meritandolo, e non si merita cercando a turar la bocca

[1] Fra coloro che onoravano a' miei tempi e onorano tuttavia le scienze speculative nella università torinese mi si permetta di menzionare il professore Sciolla, degnissimo successore del Gerdil e del Ghio nelle morali discipline. Questo breve cenno mi sarà perdonato da chi consideri, che l' affetto e la gratitudine hanno i loro diritti, cui l' uomo eziandio più modesto è tenuto di rispettare.

col disprezzo o colle acerbezze agli opponitori. Imperocchè, così governandosi, egli potrebbe trovare chi gli dicesse, come Scipione ancor giovane a Fabio Massimo : *Equidem haud dissimulo me tuas, Q. Fabi, laudes, non assequi solum velle, sed (bona tua venia dixerim,) si possim etiam exsuperare* [1].

Non si creda però ch' io voglia riprovare in alcun modo la fermezza del Rosmini nel tenere opinioni da lui credute vere, e l' ardor che mostra a difenderle. Se l' uomo retto e pio avesse la virtù di conoscere gli errori in cui cade, gli eviterebbe; ond' è naturale, che scambiandoli colla verità, gli propugni animosamente, trattandosi di quelle cose, in cui la libertà è conceduta ai Cristiani. Ed è anzi bene, che rechi in questo patrocinio tutte le forze del suo ingegno e del suo animo, perchè nelle battaglie onorate dell' intelletto la prodezza dei contendenti conferisce del pari al trionfo della buona causa. Ma se alla fiducia legittima di aver ragione, egli non aggiunge la persuasione assurda della propria inerranza, non dee sdegnarsi contro gli avversari, non dee cercare di spaventarli colle ironie e coi rimbrotti, invece di combatterli colle buone armi. Quando ciò accade può sospettarsi, che oltre all' amor del vero qualche altro men sublime affetto serva di stimolo al filosofo, e che egli confonda la causa della verità colla propria assai più che la ragione e la prudenza glielo consentano. Il che mi par succeduto qualche volta al Rosmini; il quale quanto si mostra affezionato a chi giura assolutamente nelle sue parole, tanto apparisce insofferente e sdegnoso verso coloro che tampoco si contrappongono ad esse. E per citare un solo esempio, ciascun sa,

[1] Liv. XXVIII, 43.

(e dee esserne doluto a' suoi veri amici), con che scortesia egli abbia risposto alle critiche del Mamiani, il quale con rara modestia e riserva, e con pari urbanità avea combattuto qualche punto del Nuovo saggio. Il Mamiani non è di quegli autori frivoli e petulanti, che abbondano al dì d'oggi, specialmente in Francia, e contro i quali è permesso, e sovente necessario, l'essere severo. Speculatore acuto e profondo, moralista austero, benevolo e generoso scrittore di civiltà, in prosa ed in versi elegantissimo dettatore, egli è uno di quei pochi uomini, in cui alla bellezza e varietà dell'ingegno si accoppiano una squisita gentilezza di maniere, e una rara moderazione d'animo, dalla quale non si dilunga, che nel lodare talvolta chi dissente dalle sue opinioni. Increbbe ad ognuno il vedere che il Rosmini, cioè un Italiano, un filosofo, uno scrittore illustre, un piissimo sacerdote, congiunto a quel valoroso per comunità di studi, di patria, di lingua, di religione, per amor del vero, del bene e del bello, l'abbia meno trattato da avversario che da nemico. S'egli ha creduto che le dottrine del Rinnovamento peccassero in qualche parte, potea oppugnarle, senza mancare della dovuta stima verso chi non gli è inferiore di mente nè d'animo, e ha diritto non meno di lui all'affetto, alla venerazione e alla gratitudine dei buoni Italiani. Oh quando verrà il tempo, che gl'Italiani sappiano amarsi e abbracciarsi come fratelli! E se da alcuno dee muovere questo nobile esempio, chi ha più obbligo di darlo che gli scrittori, i quali rappresentano la parte più colta ed eletta della nazione? Dove si dee più mettere in pratica che in quella repubblica delle lettere, venerata da tutta la nazione, protetta e favorita dai nostri principi, la quale vorrebbe esser l'imagine di una più importante concordia, e quasi un pegno di felicità futura?

Serbiamo le ire e gli sdegni che ci bollono in petto contro gli sciagurati, che hanno per lo spazio di quattro lustri percossa, avvilita, straziata, sperperata la nostra misera patria, e guardiamoci dall' usarli contro le vittime dell' universale infortunio, e tampoco contro coloro che l' onorano coll' ingegno, la consolano e l' ammaestrano colle lettere e colle dottrine. Niuna parola esca da una bocca o da una penna italiana, che sappia d' amaro a chi è nato sotto il nostro sole, e parla la nostra dolce lingua; se già egli non è stato il primo a calpestare chi adora la patria, o non l' ha scrivendo ed operando rinnegata. Imperocchè chi rinnega la patria le diventa straniero; e contro gli strani è lecito l' inveire, è debito il fulminare, ogni qualvolta il richiegga l' onore e la salute del paese natio. Sacrosanta è la collera contro i forestieri, che hanno disertata l' Italia colle armi, e ora la corrompono colle opinioni, l' insudiciano cogli scritti, e cospirano a toglierci i pochi avanzi dell' antico retaggio, che attestino ancora al mondo la gloria degli avi. Contra costoro, (purchè si stia ne' limiti della giustizia e della moderazione cristiana,) l' ira è magnanima, la guerra è pietosa, e non che solo scusabile, altamente lodevole. Se adunque il Rosmini ha anch' egli, (come accade ad ogni uomo,) un po' di umore in corpo, e voglia smaltirlo scrivendo, passi col pensiero le alpi, e troverà un largo campo da sfogare la bile e menare la sferza, senza offendere il debito del Cristiano e del cittadino.

Ciò basti quanto al maestro. Ora rivolgendomi ai discepoli, fra' quali, sig. Tarditi, voi occupate pel vostro zelo un luogo molto onorevole, parmi ch' essi si possano distinguere in due famiglie diverse. Gli uni onorano il loro capo senza adorarlo, rendono omaggio e non culto alla sua persona,

hanno osservanza e non superstizione verso le sue parole; onde non è a temere che l'affetto faccia in essi velo al giudizio, e gli dilunghi dalla riserva, e dalla rettitudine. Se costoro tuttavia errano, il fanno indotti dallo stesso principio che trasviò il Rosmini, cioè da quello che v'ha di vero e di buono nella sua dottrina; il che finora gli ha impediti di scoprire le parti ree e mendose che vi s'intramischiano. Con questi Rosminiani è giocondo e profittevole il disputare, perchè difendendo essi le opinioni del maestro, senza idolatria verso di lui e senza puntiglio, si può ragionevolmente augurare alla controversia un esito fruttuoso. Ma la faccenda è diversa, quando s'ha a fare con quell' altra schiera di sudditi così ligi al loro duce, che tengono le sue sentenze per decreti inviolabili e senza appello; imperocchè s'egli non è ragionevole che il Rosmini si aggiudichi l'infallibilità, non è meno incomportabile che altri gliel' attribuisca; e com'egli par talvolta credersi il Papa, i suoi seguaci si confondano colla Chiesa. Dal quale eccesso di zelo non mi pare che vi guardiate nel vostro scritto; dal cui tenore apparisce una venerazione così profonda e una fede così cieca verso le opinioni del vostro maestro anche meno probabili, che stò pensando se per avventura aveste scambiato il Nuovo saggio coll' Evangelio o col catechismo. Il che tornerebbe in pregiudizio vostro che si credesse; imperocchè oltre l'offensione che ne riceverebbe la vostra fama, come Cristiano, ne scapiterebbe non poco l'onor vostro, come filosofo. O che sorta di filosofi, si direbbe, che giurano nelle parole di un semplice uomo! Che stimano il contraddirgli una colpa, e il ripudiare la sua dottrina quasi un sacrilegio! Imperocchè al modo con cui citate il vostro autore, e v'inchinate continuamente a' suoi scappucci, canonizzando ogni sua paroluzza

anche meno esatta, e ardendole innanzi odorosi incensi e profumi, si vede che non volete permettere di mutarci un iota, e che vi scandolezzate non solo di chi pensa, ma anche di chi parla diversamente da lui. Il che mi ricorda la celebre usanza dei Pitagorici e di alcuni Scolastici; o meglio ancora la consuetudine di molte scuole indiane nel venerare i loro antichi fondatori. Il che è forse scusabile nei discepoli di Capila e di Viasa, ma mi pare assai singolare in quelli del Rosmini; il quale non è, ch'io mi sappia, un *avatara* di Visnù o di Brama, da pigliar per oro ogni gocciola d'inchiostro, che scoli dalla sua penna, e ogni parola, che scappi dalla sua bocca, per un oracolo. Ben fate a riverire la sua persona; ma ricordatevi ch'egli è uomo, e soggetto a fallire. Ben fate ad apprezzarne l'ingegno e la dottrina; ma sappiate che il suo ingegno, per quanto sia sufficiente, non è sì sperticato, e la sua dottrina, benchè soda, non è talmente fuor di misura, che l'uno e l'altra non possano trovare chi la pareggi o la superi. Non dimenticate, che se il Rosmini scrivendo e filosofando ha colto alcune fiate nel vero, può avere altre volte inciampato nel falso; e che ciò incontrando, può darsi che altri scopra le sue fallacie, e sia su qualche punto più fortunato di lui. Voi direte, che ciò può essere, ma non è, e che se professate per intero la dottrina del Rosmini si è per averla tritamente esaminata, e trovato ch'essa consuona a capello col vero. Bene, ma poichè non siamo obbligati in ciò a credervi sulla vostra parola, e darvi anco maggior autorità che voi non deste al Rosmini medesimo, (giacchè voglio credere che abbiate sottoposte ad esame le sue dottrine prima di accettarlo per maestro,) uopo è per terminare la lite, che discorriamo insieme, e che non solo permettiate ai vostri avversari di proporre le loro ragioni, ma non vi ostiniate come

avete fatto a sostenere che nei libri del Rosmini tutto è oro di coppella, volendolo giustificare dalle contraddizioni più evidenti. Quali siano queste contraddizioni lo ritrarrete dalla lettera seguente, poichè ciò che ho scritto nell' Introduzione non è bastato a rendervene capace.

LETTERA SECONDA.

LETTERA SECONDA.

Il vostro scopo, sig. Tarditi, nella prima epistola è di provare, che non avendo io intesa la dottrina del vostro maestro, ho combattuto invece di essa un sistema da me coniato e a quella ripugnantissimo, e che in cambio di guerreggiare coll' avversario non ho schermito che colle ombre. Un' accusa così grave, oltre al farmi rileggere il vostro scritto, m' indusse a riandar di nuovo le dottrine rosminiane, e a rifare un accurato esame di coscienza sopra il modo con cui le ho intese e oppugnate. Ora questa novella disamina mi riconfermò nel mio parere, e mi mosse a conchiudere, che io intendo per questa parte le dottrine del Rosmini non solo meglio dei Rosminiani, ma meglio ancora per qualche ris-

petto dell' autore medesimo. Questo ha viso di un paradosso enorme, che vi farà ridere e strabiliare; ma se avrete pazienza per pochi istanti, vedrete che la mia pretensione è più plausibile che non pare a prima fronte. Imperocchè io ho accusato il Rosmini di contraddire alle proprie dottrine, professando due opinioni diametralmente opposte, l'una delle quali conduce irrevocabilmente allo scetticismo e al nullismo, e l'altra al panteismo. Ma come può darsi che uno scrittore di buona fede, e di sincera pietà, come il Rosmini, si contraddica? L'errore in questo caso essendo involontario, bisogna dire che l'autore non s'accorga della contrarietà occorrente fra' suoi pronunziati, o almeno non ne abbia quella chiara e distinta conoscenza, che si ricerca per liberarsene; e che ciò incontri, perchè egli non iscorge tutte le conseguenze inchiuse in quei principii, la cui reciproca ripugnanza, versando nelle conclusioni, non può essere appresa da chi non ha una limpida ed esatta notizia di esse. In tal caso un lettore imparziale, non preoccupato da falsa presunzione della bontà di quei principii, nè ingannato da quei sutterfugi speciosi con cui se ne palliano le conseguenze, può giungere a conoscere tali conseguenze, e quindi a stimare il valore, e come si suol dire la portata di essi principii, assai meglio che non riuscì di fare a chi primo cercò d'introdurli nella scienza. E quindi egli potrà dirittamente affermare di conoscere il sistema dell'autore meglio dell'autore stesso, in quanto egli avviserà assai meglio tutti i corollari logici virtualmente contenuti nei principii posti da lui. Se adunque io giungerò a provarvi la mia sentenza, e a mettere in luce la contraddizione fondamentale, in cui s'è avvolto il vostro maestro, il paradosso che ha dovuto scandalizzarvi, verrà chiarito per verità.

Ma per entrare in questa discussione con frutto, e pervenire a un risultato soddisfacente, bisogna guardarsi dall' incorrere in un fallo, che renderebbe inutile il nostro discorso. Il qual fallo consiste nel giudicar delle dottrine di un autore, come se fosse di necessità seco stesso accordante, e nel servirsi di ciò che dice in un luogo per travisare o annullare ciò che afferma in un altro; imperocchè questo metodo è solo da usare quando sia ben chiaro, che non v' ha alcun reale dissidio fra i vari punti delle sue dottrine. Certamente l' equità consiglia di andare a rilento nell' accusare uno scrittor grave di contraddizione, e prescrive anzi di appianare le asprezze, e conciliare le apparenti discrepanze, per far de' suoi libri un tutto armonico, quando ciò si può ottenere, senza violentare di troppo il linguaggio che adopera. Ma quando ciò non si può fare ragionevolmente, e la ripugnanza è manifesta, il voler tuttavia accordar l' autore seco stesso è un giuoco puerile, che non può ingannare se non i lettori poco avveduti; ed è un usare a sproposito il metodo conciliativo, come quello che per essere dirittamente applicato suppone una reale armonia e unità nel sistema che si esamina. La prima cosa adunque che si dee fare nell' interpretare un autore, si è di conferire insieme le varie parti del suo libro; e quando da questo esame risulti che si trovano in quello dissonanze reali, non possibili ad eliminare con qualunque benignità d' interpretazione, se ne dee conchiudere che l' autore s' è contraddetto senza avvedersene, e si vuol cercare nei principii professati o nel metodo seguito da lui la causa di questo difetto. Il che è appunto il modo, con cui io mi son governato nella critica delle opere rosminiane. Imperocchè non vorrei che credeste, sig. Tarditi, che io cammini all' avventata nel proporre i miei pensieri, e tampoco nel

giudicare quelli degli altri; sapendo io troppo bene che chi si porta leggermente in questo negozio corre pericolo nel primo caso di peccare contro la prudenza, e nel secondo di offendere la giustizia. Io ho maturato lungamente i miei pensieri filosofici prima di pubblicarli; e se tuttavia ho errato, (sarei ridicolo, se mi tenessi certo del contrario,) mi affido che i miei errori non sono di quelli che procedono da leggerezza. Ho adoperato la stessa lentezza nel sentenziare sui concetti degli altri; e prima di apporre una dottrina falsa o contraddittoria a un autore, ho voluto leggere attentamente le sue opere, e riscontrarne le varie parti fra loro e col tutto, senza risparmiare fatica e tempo, e senza lasciarmi vincere dal fastidio, che si prova per ordinario in tali lavori. Se voi darete un'occhiata alla critica da me fatta del Descartes e del Cousin, vedrete che chi non avesse lette e meditate le opere di tali autori non avrebbe potuto comporre quella parte del mio scritto. Posso dirlo senza arroganza; giacchè se c'è merito nell' esser giusto verso gli autori che si chiamano a sindacato, convien dire che sia quello della pazienza, che spesso costano a leggerli. Ho fatto lo stesso a proposito del Rosmini, che ho letto con piacere, e senza il merito di esercitar la pazienza; e prima attesi, come fo sempre, ad afferrar l' armonia complessiva di tutto il sistema; ma avvedutomi a iterate letture, che quest' armonia non c'era, e che niuno sforzo d'ingegno basterebbe a introdurvela contro le esigenze irrepugnabili della logica, cercai in che la causa della pugna e dell' errore risedesse, ed esposi il risultato delle mie ricerche nell' Introduzione, specialmente nella nota seconda del secondo tomo. Voi nelle vostre lettere siete proceduto per una via affatto diversa. Senza fare alcun caso di quella mia lunga discussione, e presupponendo *a priori*, che il sistema rosminiano sia un

vero microcosmo bene armonizzato in tutte le sue parti, siete caduto nel difetto sovraccennato di coloro, che spiegano i detti di un autore seco medesimo ripugnante, come se pienamente accordassero. E di fatto, che cosa provai io nell' Introduzione? Che la dottrina del Nuovo saggio per li suoi principii fondamentali e per l' ordine del suo processo è un mero e pretto psicologismo, escludente logicamente ogni dottrina ontologica, e che quindi l' illustre Autore erra non solo come ontologo, ma eziandio come psicologo, in quanto le dottrine da lui stabilite per questo rispetto ripugnano ai canoni della prima scienza. E tal è pure sottosopra il giudizio sommario da me recato in poche parole e con modi cortesi sull' opera rosminiana alcuni anni prima in una nota della mia Teorica. Or come rispondete voi alla mia critica? Citando quelle sentenze dell' Autore che alla dottrina imputata manifestamente ripugnano. Imperocchè essendo uomo giudizioso e leale cattolico, egli non ammette certo, nè può ammettere le conseguenze rovinose del suo psicologismo; onde tante volte viene a contraddirgli, quante sono quelle, in cui si abbatte in un dogma del retto senso, o in una verità della fede. Il Rosmini, dico io, è di necessità psicologista, poichè disdice la realtà e la sussistenza all' obbietto immediato dell' intuito, poichè nega espressamente la visione ideale di Dio, poichè afferma che l' idea presente allo spirito degli uomini si distingue numericamente dall' idea divina. Non è, dite voi, perchè egli ammette un lume che chiama divino, comunicato agli uomini, un' idea veramente obbiettiva che si apprende per modo immediato, e che è la stessa numericamente per tutte le menti create che l' apprendono. Si può essere psicologista, professando questa dottrina? No sicuramente. Ma si può professare questa dottrina e la dottrina contraria, senza avvedersi della

loro intima e assoluta contraddizione, ed è ciò appunto quel che ha fatto il Rosmini. Si può dire e ripetere, non una nè dieci, ma cento volte, e scrivere dei volumi per provare, che l' obbietto unico e immediato della cognizione umana non è l' Ente concreto, reale, sostanziale, assoluto, ma una mera astrattezza, una semplice forma, una vaga generalità, un non so che destituito di realtà e di sussistenza, estrinseco alla divina natura e intrinseco alla mente umana; e poi quando nel decorso del ragionamento le obbieizoni a questa erronea dottrina si affacciano in folla, ed è pur d' uopo rispondervi, si può affermare che quell' Ente non è fuori della mente, e tuttavia non è una modificazione della mente; non è un concreto e pure non è un astratto; non è sussistente e nondimeno è veramente obbiettivo; non è Dio, e contuttociò non è l' uomo; non è divino, e nullameno si può con questo nome appellare, e via discorrendo. E con questi bei sutterfugi e ripieghi, con questi pannicelli caldi, l' uomo ingegnoso, ma abbagliato dalla preconcetta opinione della bontà del suo sistema, può credere di evitare la più maschia e irrepugnabile contraddizione del mondo. Come l' ingegno non volgare del Rosmini sia potuto cadere in questi massicci paralogismi, ho cercato altrove di spiegarlo in modo onorevole alla specchiata rettitudine e alla sagacità dell' Autore; ma se questa spiegazione non quadra a' suoi discepoli, lascerò che se la intendano fra loro e col maestro. A me basta, che la contraddizione abbia luogo, e sia espressa da un capo all' altro delle opere rosminiane, e della vostra stessa apologia nel modo più chiaro e men repugnabile, come pongo mano a provarvi in tal modo, che forse non patirà istanza.

Voi mi avreste accorciato il cammino, se entrando di botto

nel cuore della quistione invece di aggirarlevi intorno, vi foste risoluto a colpir di filo e combattere a corpo a corpo, in luogo di schermire e giocar di marra; come mi par che facciate consumando il tempo negli accessorii, nei quali ancorchè aveste ragione, non se ne avvantaggerebbe punto la causa vostra. Nè ciò dico, quasi che intorno a queste parti secondarie, e nella scaramuccia o avvisaglia, con cui avete incominciato, siate stato così felice, come siete veramente zelante e volonteroso; perchè vedrete che niuna delle vostre obbiezioni e delle vostre difese regge a martello. Ma in ogni caso l'ordine delle idee, di cui si discorre, e l'interesse della causa che avvocate, vi consigliavano di risalire al punto fondamentale della quistione, di cui appena è, se per incidenza, e costretto dalla necessità, dite qualche parola. Vi confesso, che esaminando questa strategia, e vedendo con che destrezza schivate le punte e i fendenti degli avversari, mi è nato qualche sospetto che abbiate un sordo e confuso sentimento della debolezza delle vostre ragioni; e imitiate que' cavalieri del medio evo, che sentendosi male armati, (colpa del fabbro e non loro,) si aiutavano colla disinvoltura, nè osavano opporre lo scudo o la celata, se non ai colpi che calavano di piatto. Questo sospetto mi si è accresciuto, vedendo, che non solo evitate di venire alle strette per ora, ma non mi lasciate nemmeno risolutamente sperare, che vogliate quando che sia rinforzare la zuffa, ed entrare a mezza spada per finirla. Imperocchè accennando di volo alle obbiezioni da me fatte contro il principio psicologico del Rosmini, dite che le esaminerete *forse in un' altra lettera*, che finora non è venuta [1].

[1] Lett. I, p. 28. L'autore si è accorto in appresso della poca opportunità del suo *forse*, e cominciò ad entrare nell' argomento colla tezza sua

Forse? Oh come siete discreto, sig. Tarditi! Come siete assegnato e rispettivo nelle vostre promesse! Ma badate che questa volta la troppa riserva non torni a pregiudizio vostro. Come mai non vi siete avveduto che con cotesta particella dubitativa voi mettete in forse il buon diritto, che credete di avere in questa lite? Imperocchè quella vostra sentenza, tradotta in altri termini, vuol dire che non tenete per necessario di ricercare se il Rosmini abbia sostanzialmente torto o ragione. Cancellate dunque quel *forse* da vero dogmatico, e risolvetevi a far buona guerra, persuadendovi che in ogni caso, quando vince il vero, la perdita profitta non meno che il guadagno. Frattanto anche per ventilare ciò che fin qui avete opposto, mi è d'uopo ristabilire il vero punto della quistione, e risalire ai principii, che sono l'importanza del tutto. Mi studierò di esser breve, richiamandovi in parte alle cose già dette e dichiarate nella Introduzione, anzi che replicandole tutte alla distesa.

Il Rosmini stabilisce nel suo Nuovo saggio questo principio sovrano di psicologia, che lo spirito umano possiede una idea innata, da cui scaturiscono tutti i suoi concetti, e che questa idea è l'idea dell'essere. In ciò egli s'accorda col Malebranche e con altri filosofi più antichi. Ma qual è la natura, il valore, quali sono le proprietà di questo essere ideale? L'Autore si scosta su questo punto dalla dottrina de' suoi antecessori, e particolarizza la notizia dell'ente ideale colle proposizioni che seguono. 1° Esso non è concreto, ma *astratto*, ed è *l'ultima*

lettera. La quale, come vedremo esaminandola, è una novella prova, che al desiderio degli autori non è sempre concorde l'effetto.

astrazione possibile[1]. 2° Non è individuale, nè particolare, ma *generico* anzi *generalissimo*[2]. 3° Non è proprio, ma *comunissimo*[3]. 4° Non è reale, ma *ideale*, non effettivo, ma solamente *possibile*[4]. 5° Non *sussiste in sè stesso, nè fuori della mente umana*[5]. 6° Non è determinato, ma affatto *indeterminato*[6]. 7° Non è compiuto, ma *incompiuto* e *iniziale*[7]. 8° Non è Dio[8]. 9° Non è un' idea o altra appartenenza di Dio[9]. 10° Non è il Verbo di Dio, ancorchè impropriamente si possa appellare con questo nome[10]. Ora se si deducono tutte le conseguenze logiche contenute in queste asserzioni si giunge di necessità a conchiudere che l' ente ideale è una mera forma subbiettiva dello spirito, intendendo sotto questo nome una tale idea o modificazione o proprietà di esso spirito, che sussista in virtù di lui, e tolto via lo spirito debba perire, come annullata una sostanza si annientano del pari i suoi modi e le sue appartenenze. Imperocchè io ragiono così. L' Ente ideale o sussiste in sè stesso, o in Dio, o negli oggetti creati, o nello spirito umano come soggetto, dovendo, se non è nulla, sussistere pure in qualche cosa. Ora le tre prime ipotesi sono formalmente contraddette e escluse dall' Autore. L' ente ideale non sussiste in sè stesso, nè negli oggetti creati secondo la prop. 5ª, nè in Dio, secondo l' 8ª la 9ª e la 10ª; oltre che se avesse una realtà e sussistenza propria, fuori del soggetto intuente, sarebbe reale e non solamente ideale, concreto e

[1] Per accorciare le citazioni, indicherò i luoghi della nota inserita nell' Introduzione, dove ho riferiti a dilungo i passi più importanti dell' illustre Autore, e più propri a mostrare le sue contraddizioni, *Introd.*, t. II, p. 712-719.

[2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*, p. 722. — [4] *Ibid.* — [5] *Ibid.*, p. 733-738. — [6] *Ibid.*, p. 714 seq. — [7] *Ibid.*, p. 718. — [8] *Ibid.*, p. 749. — [9] *Ibid.*, p. 750, 751. — [10] *Ibid.*, p. 749, 750.

non solamente astratto, e rovinerebbero tutte le altre proposizioni. Riman dunque per necessario conseguente che si consideri come un concetto subbiettivo, un' astrattezza, una generalità, che non risiede fuori dello spirito.

Qual è il corollario diretto, immediato, inevitabile di questa conclusione? Lo scetticismo e il nullismo più assoluto. Non istarò a ripetere le prove altrove accennate, perchè l'enormità di tal conclusione non è negata nè da voi, nè dal Rosmini, il quale espressamente la condanna. Ma nè egli nè voi rifiutate perciò le premesse, il ripudio delle quali rovinerebbe il vostro sistema; e confidandovi di poterle mantenere, scomunicate soltanto l'illazione che ne deriva. Se non che, non potendosi rigettare una dottrina e serbarne un' altra, senza prima mostrare che non v'ha fra di esse alcuna connessità logica, il Rosmini è costretto ad entrare in questo duro cimento, e a cercar di provare, che la subbiettività dell' ente ideale non è un'inferenza necessaria de'suoi principii. E il fa avvolgendo sè stesso e i lettori poco esperti in un viluppo di sentenze contraddittorie, di ambigui temperamenti, di frasi intralciate, di metafore, di andirivieni, di neologismi, di lungherie, di equivoci, e di ambagi di ogni sorta, mostrandosi così impacciato e oscuro in questo caso, com'è franco e spedito nella esposizione e nella difesa del vero. Assistiamo per pochi istanti a questo singolare spettacolo di un uomo giudizioso e sagace costretto a sofisticare per amor della logica, in virtù di un falso principio; spettacolo che mi pare molto ammaestrativo, e tale, che non se ne trova forse un esempio più illustre nella storia della filosofia moderna. Nè altri tema che se il Rosmini intrica sè stesso, i suoi lettori debbano soggiacere necessariamente

al medesimo fato; imperocchè trovato il bandolo per ravviare questa matassa, sarà forse malagevole anche ai più destri lo scompigliarla di nuovo.

Attendete adunque al vero punto della quistione, e acciò il discorso sia chiaro, ve lo ripeterò. Il Rosmini definisce la natura e le proprietà dell'Ente ideale colle dieci proposizioni soprammentovate. Io ne tiro questa conseguenza, che l'Ente ideale è una mera forma subbiettiva dello spirito, e che quindi lo scetticismo e il nullismo sono legittimi. Il Rosmini ripudia la prima conclusione per orrore della seconda, e nega che risulti dalle sue premesse. Ma non basta il desiderarlo, bisogna provarlo, e l'Autore a tal effetto ricorre a diversi partiti.

Il primo a cui si appiglia è di cercare nell'analisi dell'Ente ideale, quale si affaccia all'intuito dell'uomo, tali doti e proprietà che lo chiariscano obbiettivo. Egli fin qui non è impacciato a ottenere l'intento, perchè il vero Ente ideale essendo supremamente obbiettivo, anzi la radice prima di ogni obbiettività, egli basta il considerarlo qual è in sè stesso, quale si appresenta continuamente all'intuito, e per via di questo alla riflessione e descriverlo fedelmente, onde cogliere le note che obbiettivo il dimostrano. Il Rosmini prova adunque con molta agevolezza che l'Ente ideale è infinito, necessario, immutabile, universale, eterno, identico al vero, uno numericamente per tutte le intelligenze create, ed esercitante sovra di esse un'azione continua e efficace [1]. In

[1] Vedi i passi del Rosmini citati nel 2 artic. della nota 2 del tomo II dell' *Introduzione*.

questo lavoro egli è per lo più chiaro, logico, schietto, preciso, sia perchè discorre in sul sodo, e perchè san Bonaventura e il Malebranche gli aveano già spianata mirabilmente la via. Ciò fatto, egli ne conchiude trionfalmente, che un' idea investita di tutte queste doti non può essere una modificazione o forma subbiettiva dello spirito umano o di altra mente creata. L' inferenza è diritta e non possibile a contraddirsi.

Ma che dedurre da ciò, se non che l'Ente ideale fornito di queste perfezioni è ben diverso da quello, di cui l'Autore discorre nei dieci pronunciati riferiti di sopra? Una cosa infinita, necessaria, immutabile, universale, eterna, efficace ecc. non può essere subbiettiva, e propria dell'uomo. Sapevamcelo. Ma sappiamo altresì ch'ella non può essere un mero possibile, una semplice astrattezza, una vaga generalità, un non so che di comune, d'incompiuto, d'indeterminato, destituito di realtà e di sussistenza, distinto realmente da Dio e dalle idee divine. Come mai il Rosmini non s'è accorto che quanto v'ha di negativo e di esclusivo in questa seconda schiera di attributi ripugna diametralmente alla prima? Che la possibilità, la generalità, l'idealità e le altre simili doti quando sono possedute in grado supremo, quando sono infinite, assolute, universali, efficaci, non che escludere la realtà, la concretezza, l'idealità, non possono sussistere senza di esse? Che la medesimezza del possibile e del sussistente, del genere e dell'individuo, dell'ideale e del reale ecc. è propria appunto di Dio, nè può competere che a lui solo? E che quindi il vero Ente ideale è Iddio stesso, non già solo per metafora, ma con vero rigore di termini? Come non s'è avveduto, che il suo Ente ideale è in ripu-

gnanza con sè medesimo, è un miscuglio di contraddizioni, le quali non si possono evitare, se non togliendo dal novero delle sue proprietà quelle che sono meramente privative e distruggono le altre? Come in fine non ha avvertito, ch'egli ha fatto del suo Ente ideale un mostro per avere usato promiscuamente due strumenti diversi, cioè la riflessione psicologica che si affisa nel solo intuito e coglie in esso la subbiettiva pensabilità dell'obbietto, e l'ontologica che coglie esso obbietto per mezzo dell'intuito? Per aver quindi creduto, che il concetto subbiettivo dell'ente pensabile vago, incompiuto, indeterminato fosse identico al concetto obbiettivo dell'Ente pensato e assoluto, che è veramente necessario, eterno, infinito ecc. laddove non è che un semplice effetto di esso, e quasi un'imagine improntata nell'anima dall'oggetto immediato dell'intuizione, e destituita per sè stessa di valore obbiettivo? Insomma non ci vuole un grande ingegno per sillogizzare così: L'Ente ideale è un oggetto che possiede la necessità, l'immutabilità ecc. Ora queste doti sono proprie di Dio e non sono comunicabili a nessuna creatura. Dunque l'Ente ideale è Dio e non creatura. Ora noi veggiamo direttamente e immediatamente l'Ente ideale, benchè in modo inadequatissimo per l'imperfezione del nostro spirito. Dunque noi colla stessa imperfezione veggiamo Iddio. La conseguenza di questo prosillogismo è a capello la dottrina di santo Agostino, di san Bonaventura, del Malebranche, e di Sigismondo Gerdil, (per non parlare di altri autori meno illustri e dei pagani filosofi,) rigettata espressamente e in più luoghi dal nostro Autore.

Il quale è quindi costretto a cercare altri spedienti e tentare altre vie per uscir d'impaccio; giacchè mettendo in

chiaro le proprietà divine dell'Ente ideale, egli s' è dato della falce in sui piedi. Ma egli non è mica più fortunato negli altri suoi tentativi; non potendosi riparare alle contraddizioni evidenti, che con contraddizioni maggiori, ciascuna delle quali non serve per rimediare a sè stessa, se non in quanto può imbarazzare e distornar dal proposito l'imperito lettore. Singolar fato dei paralogismi! L'autore del Nuovo Saggio incalzato di risposta in risposta non può fermarsi in nessuna, tornandogli impossibile l'affermar l'una senza disdir l' altra delle due contraddittorie sentenze, ch'egli vorrebbe ammettere del pari e conciliare insieme. Così ogni sua ragione per istabilire all'Ente ideale una obbiettività vera e assoluta, lo trascina nel sistema del Malebranche, e lo fa talvolta parlare in modo, che il suo linguaggio non sarebbe rifiutato da questo filosofo. Vuol egli evitar questo scoglio, e scostarsi dalla dottrina di quel gran maestro? Egli è allora tirato invincibilmente alla teorica della verità subbiettiva, cara ai psicologisti e ai sensisti di tutte le età, da Democrito e da Protagora fino al Kant e ai nostri giorni. Ogni passo che muove per dilungarsi dall'uno di questi sistemi, lo precipita nell'altro, e i suoi conati per rinvenire una via di mezzo, che non si trova, sono vani, perchè l'ingegno non può nulla contro l'inesorabile natura delle cose. *Incidit in Scyllam*... Nè gli giova l'avvilupparsi nelle parole, come si vede dai molti luoghi raccolti nella mia nota, perchè quest' arte non vale quando si viene ai ferri dell'argomentazione dialettica, che tronca i diverticoli, e costringe a rispondere con precisione.

E infatti che potrà rispondere, non dico di concludente, ma di tollerabile a chi lo stringesse in questi termini? L'Ente

ideale è il Creatore o una creatura. Qui non v'ha mezzo; e se il Rosmini volesse pure rinvenirvelo, come ne ha trovato uno fra *l'essere fuori della mente,* e *l'essere una modificazione della mente* [1], la disputa lascerebbe di essere meramente filosofica e diverrebbe molto più grave. Imperocchè l'idea non essendo nulla, ma qualche cosa, dee essere una cosa creata, o una cosa increata; l'ammettere un terzo genere di cose, che non siano create nè increate, è una formale eresia e un'empietà. Nè gioverebbe il ricorrere alla distinzione vostra consueta fra l'ordine delle cognizioni e quello delle cose reali; perchè lasciando stare che il voler medicare un assurdo con un altro assurdo, come fa costantemente il Rosmini, è un ardimento omeopatico da non tollerarsi nelle scienze speculative; il sutterfugio si mostrerebbe vanissimo solo per questo, che le cognizioni, essendo pur cose, debbono appartenere all'una delle due classi del necessario e del contingente, del Creatore e della creatura; conciossiachè è dogma espresso di fede cattolica che fuor di questi due ordini non vi ha che il nulla. L'ente ideale, dico io adunque, è una proprietà, un attributo, un'appartenenza qualunque del Creatore, o una qualità della creatura. Nel primo caso, lo spirito che ha l'intuito immediato dell'Ente ideale dee pure aver quello di Dio, perchè tutte le proprietà e le appartenenze di Dio non si distinguono realmente dalla divina natura, anche quando si distinguono realmente fra loro, come accade alle persone divine. E questa è pure una dignità che non può essere posta in dubbio da nessun filosofo cattolico. Così, ponghiamo, se l'Ente ideale è l'intelligibilità divina ovvero la persona del Verbo, non si può aver l'in-

[1] *N. Saggio.* Milano, 1836-37, t. III, p. 319.

tuito dell'Ente ideale, senza quello della natura divina, in quanto essa è intelligibile, o nella persona del Verbo sussiste; nello stesso modo che non si può apprendere un'estensione e figura corporea, senza percepire il corpo figurato ed esteso. Ora ciò contraddice ai dieci pronunziati sovrascritti del Rosmini, e rovescia tutto il suo sistema. Che se l'Ente ideale è cosa creata o un'appartenenza della creatura, che dir vogliamo, ne segue che la prima notizia, il primo vero, la base di tutto lo scibile è cosa finita, contingente, relativa, creata, a tenore del psicologismo, che voi col vostro maestro cotanto paventate. Nè vi giova in questo caso l'affermare che cotesto Ente non è una modificazione dello spirito umano, ma un non so che di obbiettivo posto fuori di lui. Anche concedendovi questo, (che pur ripugna ai dettati rosminiani, come ho mostrato di sopra,) non se ne vantaggerebbe punto il vostro sistema. Imperocchè se questa obbiettività ideale è cosa creata, poco rileva che sia distinta dallo spirito. Ponetela in aria, se vi aggrada, come un accidente senza sostanza; ovvero per adagiarla più comodamente e impedire che se ne voli via o vada in fumo, create a suo servigio una sostanza separata, come l'animo universale di Averroe, fatto a bella posta per sostenerla, ovvero conficcatela in un genio, in un angelo, in un mediatore plastico, in una ecceità scotistica, in una entelechia aristotelica; fatene anche, se volete, una derivazione o creazione divina, (nel senso degli emanatisti,) come il Logos dei Platonici, il Demiurgo degli Egizi, il Buddi di Capila, il Darma dei Samanei, il Pleroma dei Gnostici, il Cadmone dei Cabalisti, il Verbo creato degli Ariani; tutti questi ripieghi non vi gioveranno punto; perchè il vostro Ente ideale anche così nobilitato, sarà sempre cosa creata, contingente, finita, inetta a servir di base all'asso-

luto e di principio a tutto lo scibile. O credete forse, che le forme subbiettive del nostro spirito siano inette a tal ufficio, perchè siamo uomini, e non anzi perchè siamo creature? Disingannatevi, e abbiate miglior concetto di colui che Iddio fece *poco minore degli angeli, creandolo a sua imagine e somiglianza*; ma se noi fossimo anco più grandi dei Cherubini e dei Serafini, i nostri concetti non potrebbero servir di base al vero assoluto, perchè ripugna che le conseguenze abbiano più forza e più estensione che le premesse. Imperocchè, come ho accennato altrove [1], l'essenza di ogni dottrina psicologica versando nel muovere dal senso per giungere all'intelligibile, vi sono tante sorta di psicologismo, quante sono le spezie de'sensibili; e se ne trova uno fra gli altri, che si può chiamare psicologismo cosmologico, come quello che piglia le mosse dagli obbietti del mondo esteriore. Ma il mondo non è più atto dello spirito a costituire il fondamento della certezza, e il principio universale dello scibile.

Per uscire da queste strette, si dirà forse che l'Ente ideale è un'imagine fedele dell'Ente assoluto? Che questo è come un sole spirituale, di cui quello è la luce e quasi una emanazione? Che il lume creato di cui godiamo presuppone un lume increato, nè può stare senza di esso? Ma queste metafore e diversioni possono palliare le difficoltà e non iscioglierle. Imperocchè se l'Ente ideale è solo un'imagine, una copia, un ritratto dell'Ente reale e assoluto, come sapete che sia fedele? Anzi, come sapete che sia un'imagine? Non si può conoscere che una figura sia un ritratto, se non si sa l'esistenza dell'originale, nè che il ritratto sia rassomigliativo,

[1] *Introd.*, t. II, p. 400, not. 483-484.

se coll'originale non si riscontra. Vi è dunque d' uopo paragonare l' Ente ideale col reale, per sapere se l' uno rende somiglianza dell' altro. Ma come potrete far questo paragone, se non vi è dato di apprendere l' Ente reale insè stesso, se l' unica notizia che ne avete è fondata sull' Ente ideale? Voi dunque credete all'Ente reale perchè l' ideale ve lo attesta, e credete alla veracità dell' Ente ideale perchè nel reale si fonda; provate le premesse col conseguente, e dimostrate il conseguente colle premesse. Si può fare un più bel circolo di questo, che è tale da disgradarne Cartesio? Richiamatevi alla memoria gli argomenti invincibili, con cui gli Scozzesi combatterono la definizione che il Locke dava dell'idea, dicendo esser ella un' imagine dell' oggetto; e vedrete che tutti quadrano contro la vostra teorica. Imperocchè negando voi, come il padre del sensismo moderno, l' apprensione immediata dell' oggetto reale, e supponendo fra questo e lo spirito un non so che di mezzano, che è il solo termine diretto e immediato della cognizione, vi precludete ogni via ad affermare l' obbiettività e legittimità di essa. Il vostro Ente ideale diverso dal reale produce lo stesso effetto delle imagini lochiane, e delle specie democritiche e peripatetiche, aprendo il varco all' idealismo e allo scetticismo più assoluto. Nè vi giova, ve lo ripeto, il dire che il vostro Ente ideale è specificamente lo stesso del reale, e se ne distingue solo numericamente; imperocchè distinguendosene numericamente, non avete diritto di affermarne la medesimezza specifica, come il Locke non può asserire la somiglianza dell' oggetto colla sua imagine. Egli è vero che nel decorso delle contraddizioni, in cui vi avviluppate, parete talvolta ammettere un' identità anche numerica fra l' Ente reale e l' ideale, con questo solo divario, che il secondo non comprende adequata-

mente ogni ragione del primo, ed è solamente *iniziale*, e *incompiuto*, come solete dire. Ma anche questa pittima non vi farà prode, perchè io vi chieggo se questa inizialità e incompiutezza sia obbiettiva o subbiettiva? Se si trovi nell' Ente contemplato o nello spirito che lo contempla? Nel primo caso, ne seguirebbe che in Dio v' ha qualcosa d' imperfetto e d' incoativo, sentenza da cui certamente il Rosmini e i suoi seguaci abborriscono. Riman dunque che quel non so che d' iniziale e d' inadequato sia solo nel soggetto. Ma l' inizialità e l' incompiutezza dell' Ente ideale non ne costituiscono la parte positiva, che è tutta obbiettiva e reale; ne costituiscono solo la parte negativa, o vogliam dire i difetti ed i limiti, che risultano dalla natura finita del soggetto contemplante e in lui solo si trovano. Che l' intuito umano vada soggetto a tale imperfezione, niuno sarà che il neghi; e in questo senso si può dire con verità che l' Ente ideale è solo incoato e incompiuto; non in sè, e nella obbiettività sua; ma nello spirito che lo considera. Da ciò però non sèguita che la sua propria sussistenza e realtà non ci si mostri; poichè, veggendolo pure, benchè imperfettamente, veggendolo in sè stesso, senza interposizione di sorta, noi veggiam anche la sua sussistenza inseparabile e indistinta dalla sua idealità, e questa sussistenza è appunto la parte positiva e obbiettiva di esso; laddove l' inizialità e l' incompiutezza sono negative, subbiettive e solo in noi si rinvengono. Se dall' intervento di alcuni limiti e mancamenti subbiettivi s' impedisse l' immediata apprension degli obbietti, o la loro sussistenza si nascondesse, si dovrebbe dire, che il sole è un disco di poche spanne, come voleva Epicuro, perchè così piccolino ci apparisce, ovvero che i fenomeni celesti riseggono nella nostra pupilla, o nella fantasia, giusta il parere degl' idealisti, o nel fondo del

telescopio, come affermavano certi ingegnosi Peripatetici derisi da Galileo, e che noi non apprendiamo punto la sussistenza loro. Laddove il vero si è, che lo spirito apprende direttamente il sole, secondo la sentenza della scuola scozzese, benchè la sua parvità, che è la parte difettiva della cognizione, provenga solo dall' occhio nostro. Altrimenti si dovrebbe anche asserire che i comprensori non fruiscono della visione intuitiva di Dio, come quella che non può essere goduta da essi se non in modo finito, e immensamente inferiore a quello, con cui Iddio conosce sè stesso; il qual divario deriva pure, non dall' obbietto, ma dal subbietto, secondo che questo s'immedesima coll'obbietto stesso increato, ovvero sostanzialmente se ne distingue, ed è un essere finito e creato. Quanto poi al paragone della luce, a cui il Rosmini spesso ricorre, (giacchè le metafore tornano in acconcio quando non si ama la precision del parlare,) confesso che è difficile il cogliere la sua mente, tanto è vario ed incerto il suo favellare, ora considerando il lume ideale come creato, ora come increato, talvolta anche pigliando il partito più comodo di dirlo creato e increato nello stesso tempo [1]. Ma questi spedienti non giovano più degli altri, quando si abbia ricorso al solito dilemma. Imperocchè o la luce ideale è numericamente identica alla intelligibilità divina, o se ne distingue. Nel primo caso è la stessa natura divina, se già non se ne vuol fare un' emanazione di Dio, dottrina empia e panteistica, che mi farei scrupolo di attribuire alla scuola rosminiana. Nel secondo, essa è una creatura, e in tal presupposto ricorrono tutti gli argomenti toccati di sopra.

[1] *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 505.

Ma non è egli dogma di fede che la visione intuitiva di Dio è un privilegio dell' altra vita? Che non può appartenere, salvo un miracolo, ai viatori, ma solamente ai comprensori? Che esclude la ragione di merito, e ha quella di premio e di beatitudine? Sì, se parlate della visione dell' essenza divina, e non della divina intelligibilità; altrimenti santo Agostino, san Bonaventura, il Malebranche, e l' eminentissimo Gerdil, che attribuiscono all' uomo terrestre questa seconda visione, non sarebbero cattolici. Ma non è meraviglia che l' uomo non possa apprendere quaggiù la divina essenza, poichè non può percepire l' essenza di sè stesso nè di altra cosa creata. Il mondo delle essenze, (notate bene che parlo delle essenze reali,) è interdetto quaggiù all' apprensiva umana, perchè le essenze non sono intelligibili, ma sovrintelligibili, e la sovrintelligenza dell' uomo sulla terra essendo una potenza implicata e non esplicata, una virtù e non un atto, non può afferrare il suo oggetto, finchè resta nei medesimi termini. La distinzione fra l' essenza e le perfezioni divine non è reale in Dio, e ha luogo solo nello spirito dell' uomo terreno in virtù di quei limiti e di quelle negazioni subbiettive, che accompagnano e rendono imperfetta l' apprensione intuitiva dell' oggetto ideale. Ma se la mente nostra quaggiù non può percepire la natura divina nella sua essenza, perchè l' essenza non è conoscibile, (rispetto a quella specie di conoscimento di cui siamo capaci); ella può percepire essa natura per via di quegli attributi, che non ripugnano alla nostra cognizione; e può percepirla sussistente in tali attributi, come apprende la sussistenza de' corpi e di sè stessa nelle proprietà che la manifestano, benchè ignori la propria essenza e quella delle cose corporee. In questa diversità e successione delle due visioni io trovo una mirabile corrispon-

denza col doppio stato, mondano e sopramondano, dell' uomo, e coll' armonica providenza dell' universo; la quale mi par venir meno nel vostro sistema. Imperocchè io ammetto nello stato mondiale la percezione immediata di tutto il conoscibile, cioè degli attributi, ed escludo quella dell' inconoscibile, cioè delle essenze, senza fare alcun divario fra il conoscimento che si ha del Creatore, e quello delle creature; parendomi assai strano, che l' uomo, il quale percepisce le cose create in virtù della divina intelligibilità, non possa poi percepire immediatamente essa intelligibilità, che è pur conoscibile per eccellenza, e debba ricorrere alla via lunga e lubrica del raziocinio. Riconosco poi la rivelazione delle essenze, e l' attuazione della facoltà sovrintelligente, come il privilegio dello stato oltramondano, e la fonte della beatitudine. Voi all' incontro asserite che l' uomo può bensì avere quaggiù una percezione immediata delle creature nelle loro proprietà, ma non del Creatore medesimo; ch' egli può apprendere direttamente ciò che per sè è inintelligibile, ma non l' intelligibilità assoluta, in virtù della quale percepisce le altre cose. Non vedete la stranezza, per non dire l' assurdità, di questo pronunziato? Non vedete, che voi discorrete nell' ordine razionale e speculativo come chi affermasse nel giro delle cose sensibili, che gli occhi, i quali percepiscono i corpi in virtù del sole, non apprendono poi la sussistenza di esso sole, ma ne hanno unicamente un' idea astratta e priva di ogni concretezza? Fra lo stato mondano e lo stato oltramondano voi ammettete un salto rispetto alla cognizione che si ha di Dio, e una continuità progressiva riguardo al conoscimento delle altre cose; laddove io stabilisco nei due casi la progressione medesima, conforme alle leggi dell' induzione, e ai canoni razionali

e sperimentali sull' esplicazione dinamica di tutte le sostanze create.

Rimane adunque conchiuso, che tutti i palliativi ed effugii immaginati dal Rosmini per purgarsi dalla nota di psicologismo sono inutili all' effetto. Tuttavia com' egli parla spesso da ontologista, taluno chiederà, per qual ragione fra le due sentenze contraddittorie io gli attribuisca la peggiore, in vece di fare il contrario. Infatti avendo egli il vantaggio di dire il sì e il no nello stesso tempo, può farsi credere ontologista così bene come psicologista, e dire, secondo i propositi, col pipistrello del Lafontaine :

« Je suis oiseau; voyez mes ailes :
» Je suis souris; vivent les rats! »

Questa osservazione non può già esser fatta da voi, che negate assolutamente che il Rosmini sia ontologista; e benchè per amor suo abbiate fabbricato un sistema mediano, che battezzate col nome d' *ideologismo*, apparisce dalle cose dette e vedremo ancora in appresso, ch' esso è un psicologismo pretto e assoluto. Che se io nell' Introduzione mi son contentato di mostrare il Rosmini fluttuante fra le due sentenze e talvolta assai vicino all' ontologismo, ho usato questa riserva per rispetto verso l' Autore; e l' userei volentieri anche ora, se il vostro scritto non mi obbligasse a mutar linguaggio. Imperocchè prevalendovi contro di me della mia moderazione, voi mi costringete a porre il galateo da parte, e a predicare il vostro maestro per un mero psicologista nei principii, il quale ricorre contraddittoriamente ai temperamenti ontologici solo quel tanto che si richiede per dissimulare a sè medesimo e ai lettori le funeste conseguenze del

suo sistema. E di vero, quando un autore professa dottrine ripugnanti fra loro, qual è quella che gli si dee attribuire in proprio, se pur si vuol credere che ne abbia una? Quella certo 1° che occupa un luogo più esteso nelle sue scritture; 2° che è la base logica di tutte le sue dottrine; 3° che forma il principale e non l'accessorio del suo proprio sistema; 4° che è espressa in modo chiaro, preciso, senza ambiguità e circuiti; 5° che risulta dal metodo dell'autore ed è la sola proporzionata al tenore di esso. Ora per tutti questi rispetti il Rosmini si chiarisce psicologista e non ontologista. Il psicologismo occupa materialmente e logicamente il maggior luogo ne' suoi scritti, è l'anima del Nuovo Saggio, la base di tutta la sua filosofia, nè mai l'Autore si scosta da questo sistema, se non quando vi è costretto dall'enormità delle sue conclusioni. Onde se ne allontana piuttosto nel difendere che nello stabilire le proprie opinioni, come si può vedere paragonando il Nuovo Saggio coll'Esame del Rinnovamento, dove spesso ontologizza per modo, che se si avesse l'occhio a questi soli luoghi, l'Autore si potrebbe avere per un discepolo di santo Agostino o del Malebranche. Se non che, in questi tali luoghi egli non ha per lo più quella chiarezza e precisione, che mostra nell'esporre la dottrina contraria; imperocchè avvedendosi ben tosto della ripugnanza che lo schietto ontologismo ha co' suoi principii, egli è sforzato a mascherarla colla perplessità e coll'imbroglio delle frasi. Nulla v'ha a cagion di esempio di più oscuro e di più intralciato, che quanto egli discorre sulla luce ideale, o di meno intelligibile di ciò che insegna sull'intelligibilità divina e sul divario che corre dalle idee di Dio alle nostre [1]. Il suo metodo poi chiarisce a evi-

[1] Vedi i passi rosminiani citati nella mia *Introd.*, t. II, p. 746-757.

denza il psicologista. Egli procede per analisi e non usa la sintesi che molto di rado; muove dalla considerazione del proprio spirito, dalla osservazione interiore, dalla *più generale ed astratta di tutte le idee* [1], da un concetto sfornito di sussistenza e di concretezza, presupponendo che questo suo principio, o come voi dite, *punto di partenza*, non abbia d'uopo di altra base e si regga da sè medesimo. La principale sua opera, quella che venne posta da lui a piedestallo dell'edifizio filosofico da innalzarsi, versa sulla quistione dell'origine delle idee; quistione a cui i psicologisti soli possono ascrivere una tale e tanta importanza, e che a giudizio dei veri filosofi non può avere che un valore secondario. I quali ben lungi dal cominciare con tale inchiesta, e dal cercare in essa il puntello dei loro ragionamenti, l'hanno per impossibile a farsi senza i principii e i dati ontologici; giacchè l'origine delle idee non può trovarsi, se prima non si conosce l'origine delle cose. O come il valente Autore non s'è avveduto, che il procedere a ritroso, com'egli ha fatto, è un fabbricare in aria, uno scambiare il tetto colla pietra fondamentale dell'edifizio? E vedete, che l'Autore avendo pubblicato da principio il suo trattato sull'origine delle idee, e poscia la sua morale, e la sua politica appoggiate ai principii di quello, non ci ha ancora regalata la sua Ontologia, tante volte promessa. Donde nasce questo progresso di studi e di stampa, se non dal credere che l'ontologia debba collocarsi alla coda e non in capo della filosofia? Non voglio già inferirne, che un autore debba sempre comporre e pubblicare i suoi libri, secondo l'ordine logico delle materie; il che spesso è interdetto da molte cagioni; ma ch'egli voglia asso-

[1] *N. Saggio*, t. II, p. 23.

lutamente rovesciare quest'ordine, e far come uno scultore che cominciasse la sua statua dai piedi, o un poeta epico che desse principio coll'ultimo canto alla divulgazione del suo poema, mi par anche un po' singolare. E perchè l'illustre Rosmini ci fa sospirare da tanto tempo la sua dottrina ontologica? Perchè non la pubblica, giacchè il lavoro è all'ordine, ed è conceduto agli epopti della scuola il goderne, come di un bene privilegiato? Non sarebbe questo il vero modo di chiudere la bocca ai profani, e ovviare a quelle false interpretazioni, a quelle ingiuste accuse, di cui l'Autore si duole? Se non che, se si dee giudicare di tutto il drappo dallo scampolo che ne avete porto, (giacchè a voi non è disdetto il frugare nelle masserizie del vostro maestro,) temo che in vece di scarlatto, non ci si dia del bigello; onde stimo più prudente l'autore a differire la stampa dell'opera, che voi non foste a darne quel saggio alla luce. Anzi mi par di poter conghietturare che tale indugio in un uomo così ingegnoso com' è veramente il Rosmini, sia suggerito dai vizi inevitabili della sua dottrina, e dall'impossibilità in cui egli si trova di darci una buona ontologia conciliabile co' suoi principii psicologici. Ma checchè sia di ciò, io mi risolvo che il Rosmini sia finora un pretto psicologista, e che non possa riscattarsi da questa nota, se non riformando notabilmente, (senza vergogna d'imitare il sommo dei cristiani filosofi, che scrisse un volume di Ritrattazioni,) una parte delle sue sentenze.

Ma ancorchè si volesse far del Rosmini un ontologista, e giudicare della sua opinione dagli accessorii, non se ne gioverebbe punto la sua causa; perchè allora egli sarebbe panteista. Oh questa è curiosa, direte voi! Dunque il vostro sistema conduce al panteismo? Adagio, signor mio, distinguete

di grazia due ontologismi, l' uno imperfetto, dimezzato, esclusivo, quale in questo caso sarebbe quello del Rosmini, l'altro compito, adequato e rispondente a ogni parte e bisogno della scienza. Ho provato nell' Introduzione, che se si ammette l'intuito dell' Ente assoluto, ma non creante, egli è impossibile lo stabilire l' idea di creazione per via di raziocinio, e si dee riuscire all' emanatismo o al panteismo, che è tutt' uno. Ho inoltre conghietturato, (credendo che la mia avvertenza fosse onorevole all' illustre Autore,) che il motivo, per cui egli si scostò dalla dottrina malebranchiana, sia stato il timore di quell' eccesso veramente non evitabile, se l' idea dell' Ente concreto si sequestra da quella di un atto libero e creativo. La teorica della visione ideale insegnata dal Malebranche e dagli altri sommi dianzi nominati, non esclude certo questo punto, anzi vi conduce naturalmente [1]; ma nol contiene in modo espresso e scientifico; il che non fa meraviglia se si avverte, che que' valorosi abbozzarono questa dottrina, anzi che esplicarla, e alcuni di essi, (come Agostino e Bonaventura,) non ne trattarono mai exprofesso, nè si proposero di stabilirla scientificamente. Per rimuovere adunque dalla teorica della visione ideale ogni appicco di prave conseguenze, bisogna compierla, descrivendo l' oggetto primitivo dell' intuito in tutta la sua ampiezza, senza nulla ometterne, nulla troncarne; il che io ho tentato di fare colla dottrina della formola ideale. La quale non solo esclude di necessità il panteismo, ma porge, secondo me, le migliori armi e più efficaci per combatterlo e spiantarlo dalle radici. Resta ora a vedere, se la mia formola esprima con esattezza il fatto dell' intuito.

[1] Ciò si vede chiaro nel modo, con cui il Malebranche stabilisce l' esistenza dei corpi. Vedi la not. 12, del 2 vol. della mia Introduzione.

A voi non pare, come raccolgo dalle vostre lettere, benchè vi contentiate di accennare di volo le vostre obbiezioni, che esaminerò fra poco. Non pare anche all' egregio Mamiani, le cui osservazioni acutamente pensate e gentilmente espresse saranno da me esaminate in un' altra scrittura. Ma per tornare al Rosmini, siccome egli non ha dato pure il menomo cenno della formola ideale, e l' idea di creazione, che è il perno di questa, non occupa alcun luogo o solo un luogo molto secondario nella sua filosofia, (il che, per dirlo di passata, è una novella prova del profondo psicologismo, che vizia il suo sistema,) se egli si vuol tuttavia liberare dalla nota di psicologismo, bisogna farne uno di quegli ontologisti, che sdrucciolano verso il panteismo. In questo caso non so quanto l' apologia sarebbe onorevole, e il rimedio mi pare quasi peggior del male. Ma siccome il negozio non mi tocca, lascio in arbitrio vostro, quando ne abbiate complimento dal vostro maestro, di scegliere fra i due partiti quello che vi pare meno eterodosso e meno assurdo.

LETTERA TERZA.

LETTERA TERZA.

Se voi credeste per avventura, sig. Tarditi, che le cose discorse siano un preambolo inutile alla soluzione delle difficoltà da voi proposte, sarete ben tosto disingannato. Imperocchè io entro a farvi toccar con mano, che l' accusa datami d' aver franteso vi si ritorce contro, e che voi travisate veramente i concetti del vostro maestro e i miei nel tempo medesimo. Ciò che vi ha indotto in errore pel primo verso, (giacchè la bontà del vostro animo mi persuade che lo sbaglio sia involontario,) si è il non aver fatta la distinzione opportuna fra le due parti ripugnanti del sistema rosminiano, l' una delle quali è il principale e l' altra un semplice accessorio, come vi ho mostrato. Voi confondete del continuo queste due parti;

immedesimate ciò che è impossibile il pur conciliare; e quando io accuso il Rosmini di essere psicologista, voi per ismentirmi citate qualche sua sentenza ontologica; siccome, se vi occorresse di scusarlo dalla taccia di panteismo, potreste ricorrere a quei luoghi, dove, senza saperlo, egli gitta le basi dello scetticismo e del nullismo. Tal è l' arte che mettete in opera nelle vostre lettere. Ma quest' arte d' ora innanzi non vi varrà più; e per ottenere l' intento dovrete procedere per altra via, non già mostrando, che il Rosmini parla talora da buon ontologo, il che non vi si nega, ma che egli può parlare in tal guisa senza contraddire a' suoi principii fondamentali, come psicologo. Il che sarà difficile a riuscire, perchè anche l' ingegno e l' arte non provano contro la buona logica.

Voi esordite accusandomi di aver sostituito un sistema chimerico a quello del Rosmini, nel *fissare,* (così dite voi) *lo stato della questione* [1]. Citato il mio discorso sul Primo filosofico, composto di due elementi, l' uno ontologico e l' altro psicologico, voi soggiugnete : « La questione dunque del Primo « filosofico definito *il principio e la base unica di tutto il reale e* « *di tutto scibile,* non è, secondo le vostre stesse parole, quella « trattata dal Rosmini, il quale non ricercò nel N. Saggio il « *principio e la base di tutto il reale,* ma solo il *principio dello* « *scibile,* che è questione diversa dall' altra [2]. » Ma ciò è appunto quello, di cui io accuso il Rosmini, imputandogli d' aver voluto dividere l' indivisible, e dare alla psicologia una base scientifica indipendente dai dogmi ontologici. Il peccato del Rosmini è di aver creduto che il Primo psicologico sia separabile dal suo compagno, e quindi di avere in-

[1] Lett. I, p. 6. — [2] *Ibid.*, p. 8.

trodotto un tal Primo, che escludendo il vero principio ontologico spianta la radice di tutto lo scibile. Infatti qual è il Primo rosminiano? È l' Ente possibile, astratto, generico, destituito di realtà, di sussistenza e di concretezza. L' idea di questo Ente, secondo lui, è la prima anzi la sola idea elementare e ingenita che l' uomo possegga, e tutte le altre idee, come quelle di sostanza, di causa, di tempo, di spazio, di bene, e via discorrendo, nascono dalla combinazione di quel primo concetto coi sensibili, o dal concorso del raziocinio. Ora un tal Primo è chimerico, poichè l' idea dell' Ente, quale l' intuito ce la porge, non che escludere la sussistenza e la realtà, l' importa in modo supremo e assoluto; e la dottrina che ne risulta è assurda, come quella che è pregna di sensismo, d' immoralismo, d' ateismo, e in fine di scetticismo e di nullismo. Voi vedete adunque che la virtù attribuita al Rosmini di aver separato il Primo psicologico dall' ontologico, è il maggior vizio in cui potesse cadere, e che il suo procedere è da voi giustificato col massimo de' suoi falli. Nè vi gioverebbe il dire, che il Rosmini non ha errato a considerare come Primo psicologico l' Ente possibile, generale, ecc. poichè queste doti competono all' Ente intuitivo; imperocchè egli la sbaglia, non già a collocar tali doti nell' oggetto primo dell' intuito, ma a mettervele sole, e in modo che escludano le doti contrarie. Imperocchè l' Ente assoluto, contiene in sè l' idea del possibile, e tutti gli altri tipi intellettivi, che vi sono contemplati dallo spirito, quasi riverberi e postille delle cose impresse in nitido vetro. Ma tali idee non potrebbero essere contemplate nell' Idea, se questa non ci apparisse irradiata dalla sua intelligibilità, se non la vedessimo nella sua realtà e concretezza, benchè in modo imperfetto, perchè lo ripeto, il possibile essendo reale come possibile, non può essere nè

concepirsi, se non mediante una realtà assoluta che lo costituisca. Il Rosmini introduce un possibile fittizio e contraddittorio, quando lo vuol separare da ogni realtà e sussistenza; onde falsifica anche il Primo psicologico; e lo falsifica precisamente, perchè vuole separarlo dall'ontologico contro la natura delle idee e delle cose. Imperocchè voi errate di gran lunga credendo, che io abbia distinto il Primo psicologico dall' ontologico, quasi che l' uno potesse stare senza l' altro; quando in vece ho voluto mostrare che sono inseparabili[1], e che il disgiungerli è un annullarli. Il Rosmini peccò dunque in due modi, cioè edificando la psicologia in aria, e dandole tali principii che annullano l' ontologia e con essa ogni scienza, Si può egli in filosofia commettere una colpa maggiore?

« Egli si propose di scrivere d' Ideologia; ora l' Ideologia « è Ideologia e non Ontologia, è dottrina delle *idee* e non del « *reale;* e quando uno scrittore promette di parlare d' una « materia, non può o almeno non deve mancare alla sua pa- « rola, facendo incursione in un' altra; molto meno poi dev' « essere rimproverato perchè mantenga la promessa fatta, « tanto più se della questione propostasi, ei ne fa un tale « esame, che a vostro stesso giudizio niuno mai prima di lui « ne fece uno più compiuto e sagace [1]. » Adagio, sig. Tarditi; imperocchè voi mostrate di aver poca fiducia nelle vostre ragioni, se cercate d' illaquearmi co' miei elogi. Vi proverò a miglior luogo che questi non sono così assoluti nè così sperticati, come credete; e che qui, per esempio, io non commendo il vostro maestro di aver fatto un buon esame del vero Primo psicologico, che non è separabile dall' altro, ma

[1] Lett. I, p. 8.

di quel falso Primo psicologico ch' egli s' avea immaginato. Voi ragionate sempre, come se la nostra lite versasse sopra un punto di fatto, e non sopra un articolo di diritto. Io non accuso già il Rosmini di non aver fatto ciò che voleva, ma di aver voluto ciò che non si può e non si dee fare. Egli si propose uno scopo assurdo, e lo ottenne in modo proporzionato : i mezzi corrisposero all' effetto. Egli stabilì un Primo psicologico chimerico e contradditorio, che esclude l' ontologico, e che quindi non può essere il vero Primo della psicologia, nè di altra scienza. La sua ideologia fondata su questo bel Primo è un castello in aria : perchè se bene l' ideologia non sia tutta l' ontologia, è la parte di essa più importante e fondamentale : un' ideologia, senza un principio ontologico, è un sogno e una contraddizione. *L' ideologia è dottrina delle idee e non del reale.* Ma se la prima idea dee essere reale, se dee essere la realtà suprema, base di tutte le altre, se non può cessare d' essere realtà, senza lasciar d' essere idea, come volete separar le due cose? Non vedete che l' idea importa un rispetto di qualche cosa verso lo spirito? E che siccome non si dà relazione, senza due termini reali, fra i quali la relazione interceda, così non si dà idea senza una realtà intelligente, e una realtà intesa? Non vedete che l' idea subbiettivamente è la cognizione di una cosa, e obbiettivamente la cosa conosciuta? Or che cos' è, e che può essere l' Idea prima, sovrana, fondamentale, se non una somma realtà che si affacci allo spirito dell' uomo? Or secondo il Rosmini l' Idea non è veduta da noi come sussistente in Dio, nè in sè stessa. Dunque essa è un nulla, ovvero ci si mostra come sussistente nello spirito umano, o in altra cosa creata. O che bella ideologia, la quale pianta l' assoluto sulla creatura o su niente!

« Che se voi invece di confondere insieme aveste tenuto « ben distinte quelle due inchieste, della prima idea e della « prima cosa, intorno a cui voi stesso dite che i filosofi finora « si sono travagliati; se aveste badato, che il vostro Primo « filosofico ne comprende due, cioè il principio dello scibile « e il principio e la base del reale, avreste veduto, che il « Rosmini insistendo tanto com' egli insiste sulla necessità di « distinguere bene quelle due questioni, non mutilò ma « spiegò anzi più ampiamente, e stabilì la verità dell' antica « sentenza che l' Ente sia il Primo filosofico, ma l' Ente pu- « ramente, senza specificarne la categoria o meglio la forma[1]. » Voi mi accusate di aver confuse insieme due questioni, perchè le giudico inseparabili e impossibili a trattare, l' una senza l' altra : io accuso voi e il Rosmini di voler disgiungere ciò che non si può disgiungere in alcun modo. Chi di noi ha ragione? Chi ha torto? Erro io a mantenere l' indissolubilità di quei due assunti? O v' apponete voi a legittimarne il divorzio? Il vostro debito a tal effetto era di risolvere gli argomenti che io oppongo alla vostra sentenza. Ma voi non ne movete parola, e m' imputate d' aver fatto ciò che ho provato dover farsi necessariamente, lodate il Rosmini per essersi proposto di fare quello che ho mostrato non potersi tentare senza assurdo. Che modo di raziocinare è cotesto? E ciò che v' ha di più bello si è che citate come un' autorità per legittimare la separazione dei due Primi il luogo preciso del mio libro, in cui affermo e dimostro, che « i due Primi deb- « bono di necessità immedesimarsi, » e che « l' aver separato « i due Primi partorì il psicologismo e rovinò tutta la filo- « sofia[2]. » In verità, sig. Tarditi, che se non sapete meglio

[1] Lett. I, p. 8, 9. — [2] *Introd.*, t. II, p. 13.

eleggere i miei testi per combattermi argomentando *ad hominem*, non sarete per questa parte un avversario molto formidabile. Voi dovete, lo ripeto, per giustificare il vostro maestro, provare la separabilità dei due Primi, e confutar gli argomenti da me allegati in contrario; altrimenti non farete nulla. E correrete qualche rischio di metterci la riputazione, come causidico; imperocchè il confessare che il reo ha commesso l' azione che gli si imputa, senza provare che essa non sia colpevole, non mi pare un metodo acconcio per salvare il cliente. Ma prima di tutelare quel divorzio, pensatela bene; chè il negozio non è facile; e meditate quella divina sentenza *quod Deus conjunxit, homo non separet;* la quale benchè proferita ad altro effetto, è qui applicabilissima; giacchè il dissidio rosminiano fra il reale e l' ideale, fra la prima idea e la prima cosa è tanto più assurdo, che non versa sopra un ordine di cose contingenti stabilito liberamente da Dio, ma sopra Dio stesso, e introduce una divisione nella unità perfettissima della divina natura. Quella luce che ci balena allo spirito, quell' Ente ideale, che regge ed informa tutte le nostre conoscenze è l' intelligibilità divina, come dice il vostro medesimo autore in que' luoghi, dove vuol passare per ontologista. Ma siccome fra la natura divina e le divine proprietà non corre alcuna distinzione reale; siccome d' altra parte la sussistenza divina non è sovrintelligibile, come l' essenza e le tre divine persone, ma intelligibile, anzi è l' intelligibilità stessa; egli è chiaro che l' intuito dell' intelligibile divino dee esser l' intuito di una cosa concreta, reale, sussistente, cioè di Dio stesso. Vi dò quanto tempo volete per rispondere qualche cosa di chiaro e di preciso a questo argomento, se non vi dà l' animo di affermare espressamente, che l' oggetto immediato dell' intuito sia una cosa creata. Come poi potete dire, che il

Rosmini *stabilì la verità dell' antica sentenza, che l' Ente sia il Primo filosofico*, quando egli non ammette il Primo filosofico, quando il suo Ente ideale non importando la realtà, esclude il Primo ontologico, senza cui il filosofico non può sussistere? Egli non pose già *l' Ente puramente* a base del suo sistema, giacchè rimove da esso, come oggetto immediato dell' intuito, ogni sorta di realtà e di sussistenza, e lo chiama *iniziale, comunissimo, meramente possibile* ecc. come abbiamo veduto di sopra.

« Se non che il Rosmini non ammette di certo questa ma-« niera di parlare, che è tutta vostra, del *Primo filosofico*, « per indicare il principio dell' ideale insieme e dal reale [1]. » Se io avessi posto in bocca al vostro maestro questa forma di parlare, la mia temerità sarebbe certo inescusabile; poichè ciascun sa quanto egli sia valente in opera di lingua, e censor degli altri sagacissimo in questo proposito. Oltre che tal frase sulla penna del Rosmini sarebbe un pleonasmo inutile; chè ripudiando la cosa, non si dee fare sparagno della voce. Ma io non son caduto nel grave peccato di attribuirgliela; poichè anzi noto espressamente, che tal *maniera di parlare è diversa da quella dell' illustre Autore* [2]. Laonde per questa parte non avete ragione di entrar meco in collera, facendo io professione di lasciar parlare ciascuno come gli piace, e tanto più il Rosmini, quanto che il solo male possibile a risultarne, cioè l' esser egli franteso, non interessa che a' suoi discepoli. Ma voi dicendo, che quella frase è tutta mia, date ad intendere, ch' ella sia impropria o inopportuna. Se la cosa è così, avrei caro d' intendere le vostre ragioni; le quali quando mi per-

[1] Lett. I, p. 9. — [2] *Introd.*, t. II, p. 16.

suadano, vi prometto di ripudiare quella locuzione, perchè non ho il privilegio di essere infallibile nelle cose o nelle parole. Ma finora non veggo motivo di ricredermi. Io l' ho introdotta, perchè mi sembra chiara, precisa, e di più necessaria, (giacchè senza necessità o almeno convenienza grande, i neologismi mi paiono imperdonabili,) per esprimere in modo conciso il principio unico del reale e dello scibile, accennando al divorzio introdotto da molti fra la psicologia e l' ontologia nella ricerca del primo vero, e alla necessità di riunire nel loro inizio quelle due scienze. Ma se vi piace ch' io muti linguaggio, avvertite ch' io voglio ragioni e non comandi; perchè io mi terrei fortunato di ricevere i vostri ordini e quelli del Rosmini, se potessi farvi qualche servigio, ma non son disposto ad accettarli, (sia detto con vostra sopportazione,) in filosofia nè in gramatica. So che il Rosmini pizzica su questi due capi di certe pretensioni molto piacevoli; e vorrebbe che gli altri non solo pensassero ma anche parlassero a suo modo; ed oltre al riconoscerlo come l' archimandrita della sapienza, lo venerassero eziandio come l'arcifanfano delle lingue. Ma io non veggo che finora l' accademia della Crusca si sia incarnata nella scuola rosminiana, (se non si vuol pigliar troppo alla lettera il nome di quel consesso illustre,) e da ciò che il vostro capo discorse sulle voci *essenza* [1] e *comprendere* [2] non mi pare che egli sia molto forte nel Vocabolario.

« Pel Rosmini la filosofia non è un' azione (un reale); anzi « ella è sempre una *contemplazione*, tratti di checchè si « voglia [3]. » La filosofia essendo fondata sull' intuito umano

[1] Vedi l'*Introd.*, t. II, not. 52. — [2] Sup., lett. I. — [3] Lett. I, p. 40.

del vero assoluto, si può considerare subbiettivamente, cioè rispetto allo spirito contemplante, e obbiettivamente riguardo all' oggetto contemplato. Subbiettivamente, è *la cognizione della realtà intelligibile;* obbiettivamente, *è la realtà dell' intelligibile conosciuto;* e quindi la nozione di realtà non si può meglio segregare da essa per li due rispetti, che quella d' intelligibilità. Aggiungo, che la realtà della filosofia è subbiettivamente un' azione umana, poichè è l' effetto della riflessione versante sull' oggetto dell' intuito, e obbiettivamente un' azione divina, cioè l' atto di Dio stesso intelligente sè medesimo unitamente ai tipi eterni delle cose, e attuante questi tipi colla creazione. Onde mi venne scritto, « che « Iddio a rigor di termini è il primo filosofo, e che la umana « filosofia è la continuazione della filosofia divina [1], » come quella che si fonda sopra un giudizio e un fatto divino. « Il « giudizio divino è la base della scienza, e il fatto divino « della natura. Perciò la filosofia in virtù di questo supremo « giudicato è cosa divina, come divine sono la psicologia, e « la fisica in virtù dell' operato : il giudizio porge la materia « e il soggetto delle scienze speculative; il fatto, delle « scienze naturali. E tutta l' enciclopedia umana ha il suo « fondamento sopra una enciclopedia divina, cioè sopra una « formola primitiva, ideale o reale, che ci vien data da Dio, « e che è una vera rivelazione. Nelle scienze filosofiche la « formola fondamentale è somministrata dal giudizio divino, « che è una produzione d' idee; nelle fisiche, dal grande e « divino esperimento della creazione, che è una rivelazione « di cose [2]. » Voi vedete adunque che l' idealità non è separabile dalla realtà nell' ordine assoluto, oggetto dell' intuito,

[1] *Introd.*, t. II, p. 40. — [2] *Ibid.*, t. II, p. 62, 63.

ma solo in quell' ordine contingente di cose, che è l' effetto libero del primo; giacchè l' Ente è intelligibile per sè stesso, anzi egli è la medesima intelligibilità, laddove le esistenze non sono intelligibili, se non in quanto vengono create e illustrate dall' Ente.

« Poichè voi in quello che chiamate Primo filosofico, dis« tinguete pure i due rispetti diversi sotto cui può venire « considerato, di essere cioè il principio dello scibile e il « principio e la base del reale; e dall' altro canto Rosmini « distingue nell' Ente la forma ideale dalla forma reale; « perciò Rosmini ponendo l' Ente ideale come Primo ideolo« gico e l' Ente reale come Primo ontologico, lungi dal « nuocere alla Filosofia facendola discendere da quell' « altezza, *in cui*[1] *i migliori antichi l' avevano collocata*, ve la « ricondusse anzi, sollevandola da quella bassezza a cui il « moderno Psicologismo l' aveva fatta cadere, col porre « nell' uomo stesso, cioè nel soggetto, il punto di partenza; « che è la sorgente impura dello scetticismo di tutti i tempi « e del moderno panteismo egoistico[2]. » Io distinguo quei due rispetti astrattamente, ma non gli separo scientificamente; anzi li distinguo appunto per chiarire la loro inseparabilità nel processo scientifico. L' astrazione ha virtù di distinguere mentalmente le cose più indivisibili, e giova così sminuzzandole a far conoscere le loro varie attinenze; ma non può introdurre in esse una divisione reale, e nè anco mentale o scientifica contraria alla lor natura; e il servirsi

[1] Il *sig.* Tarditi mi fa scrivere *a cui*. Questo costrutto ha il vantaggio di essere più rosminiano, ma non so quanto sia italiano.

[2] *Lett.* I, p. 9, 10.

dell' astrazione a tal effetto, come fa continuamente il Rosmini, è un gravissimo abuso. Così, verbigrazia, si può astraendo considerare il centro di un circolo, senza por mente in modo distinto alla sua periferia, o viceversa; ma che direste di un geometra che piantasse qualche suo teorema sopra un cerchio destituito di punto centrale o di circonferenza? Ora la realtà e l' idealità sono egualmente necessarie all' essenza razionale dell' Ente, come il centro e la circonferenza si richieggono a quella del circolo. Il Rosmini non solo distingue quelle due cose nella propria considerazione, ma le separa nel fatto, supponendo che l' Ente ideale, qual è appreso dall' intuito umano, non abbia realtà nè sussistenza; e conseguentemente pone un tal Primo psicologico, (o come voi lo chiamate, ideologico,) che distrugge coll' ontologico il filosofico, e annulla le basi di tutto lo scibile. Ma egli *pone l' Ente reale, come Primo ontologico.* Certo dee farlo, se è teista e cristiano; ma lo fa contraddittoriamente al suo Primo psicologico. Ora la prima Idea, se non è nulla, dee essere di necessità la prima Cosa; altrimenti si ammetterebbero due prime Cose, e se ne introdurrebbe un dualismo più assurdo di quello degli antichi Persiani, giacchè la diade zoroastrica, come la pitagorica, a una monade anteriore sottostava. Il solo spediente per cansare questa assurdità consiste nell' immedesimare la prima Idea e la prima Cosa, mediante un Primo filosofico abbracciante il reale e l' ideale, non già come due principii distinti e separabili, ma come due facce di un oggetto unico. E questo è appunto ciò che io ho fatto, e il contrario di quello che ha fatto il Rosmini; giusta il quale, Iddio non può essere *il Primo* ma solamente *il Secondo ontologico,* se posso così esprimermi. Quanto poi alla lode, che date al vostro precettore, di aver collocato fuori dell' uomo *il punto*

di partenza della filosofia, dalle cose dette apparisce quanto ella sia meritata; giacchè dalla mia seconda lettera risulta che *il punto di partenza rosminiano* è l' uomo stesso, o almeno una forma creata, che non può avere più autorità dell' uomo medesimo. Ma il vostro encomio è prezioso, in quanto confessate espressamente che il psicologismo, vale a dire il *porre nell' uomo stesso cioè nel soggetto il punto di partenza è la sorgente impura dello scetticismo di tutti i tempi, e del moderno panteismo egoistico*. Aggiungete solo per rendere più compiuta la vostra osservazione, che le stesse *impure* conseguenze hanno luogo, se si pone *il punto di partenza* in un oggetto distinto dall'uomo, ma finito, contingente, creato al pari di lui, qual è *il lume creato* del Rosmini, quando non si voglia aver in conto di una semplice forma soggettiva dello spirito; con questo solo divario, che nel secondo caso il panteismo diretto a cui si riesce, non è il panteismo egoistico del Fichte, ma il cosmologico dello Spinoza, dello Schelling, e di altri filosofi. Con questa piccola arrota la condanna pronunziata da voi in questo luogo del sistema del vostro maestro sarà così piena, che mi torrà la fatica di aggiungerci una sola parola. Ma in tal caso che frutto caverete dalla vostra apologia? Poveri pannicelli caldi, che uccidono il malato invece di guarirlo!

« L' antico panteismo nasceva dal voler fare, come fate « voi l' Ente che è il principio dello scibile lo stesso che « quello che è il principio e la base del reale [1]. » Come avete osato, sig. Tarditi, scrivere queste calunniose parole, quando io ho mostrato in termini così chiari e precisi il divario infinito che corre fra il mio ontologismo, e quello di cui parlate?

[1] Lett. I, p. 10.

Certo v' ha un ontologismo difettuoso che conduce al panteismo; ed io ho fatto l' analisi, ho svelati i vizi di quel sistema; ho fatto vedere che è un ontologismo apparente e un psicologismo effettivo; ho provato di più che il solo modo efficace e rigoroso per estirparlo, e conquidere con esso ogni ragione di panteismo, è la vera dottrina ontologica che risulta dalla formola ideale. Voi mi accusate d' inclinare al panteismo, perchè riprovo il psicologismo, che per vostra confessione medesima mena a quell' abbominevole eccesso. Oh che sorta di logica è la vostra! Anch' io accuso la vostra dottrina di pessime conseguenze; ma notate bene il divario che corre fra il vostro e il mio procedere. Io provo le mie accuse, ribatto le repliche, non lascio correre un' asserzione senza prova, un' obbiezione senza risposta. Voi al contrario affermate senza provare, e volete che vi si credano le accuse più gravi, le imputazioni più solenni sulla vostra parola. *L' antico panteismo nasceva dal voler fare l' Ente che è il principio dello scibile, lo stesso che quello che è il principio e la base del reale.* Nessun panteismo del mondo ha avuta o può aver quest' origine; e se voi riuscite a provarmi la vostra sentenza, io vi prometto di abbracciare il vostro sistema, che è la promessa più eroica che io vi possa fare in questo caso. Sapete qual è il principio generativo del panteismo? È la confusione della realtà contingente colla realtà necessaria e assoluta. E donde nasce questa confusione? Dal negare o disconoscere la creazione sostanziale, che è il solo vincolo, per cui l' Ente si collega colle esistenze. Ora la creazione viene necessariamente negata o disconosciuta, ogni qualvolta si colloca il Primo psicologico in un' idea astratta e generalissima, destituita di realtà e di concretezza, nella nozione dell' ente e dell' esistenza comune e generica, qual si può applicare egualmente a Dio e alle

creature [1]. Imperocchè o si ha questa esistenza generica per un non so che di subbiettivo, e in tal caso lo scetticismo è inevitabile; o le si dà un valor divino e obbiettivo, e si fa dell' Ente comunissimo l' Ente assoluto, e allora la realtà contingente s' immedesima colla necessaria, e l' universo col suo fattore. L' unico modo, in cui si possano evitare i due scogli, si è di riporre il principio dello scibile nell' intuito dell' Ente assoluto, cioè nel Primo ontologico; non già nell' Ente assoluto e improducente, quale ci è dato dall' astrazione, ma nell' Ente assoluto, libero, causante, e creatore, quale ci è rivelato dall' intuito, come ho mostrato nella mia Introduzione, e vi rimostrerò in un' altra lettera. Imperocchè un tal Primo filosofico mostrandoci la fonte dello scibile in una realtà suprema e assoluta, creante le realtà finite e contingenti, stabilisce l' esistenza del mondo, e la distinzion sostanziale di esso, mentre ne mostra l' origine, e innalza questo doppio vero alla dignità di un assioma. Ecco ciò che io ho fatto, e ciò che non può fare il Rosmini, costretto a tentennare fra due assurdi, appunto perchè volle ammettere un Primo psicologico diverso dall' ontologico e distruttivo di di esso. Vedete adunque qual dialettica sia la vostra a accusar di panteismo una dottrina, che spianta e sola può spiantare il panteismo dalla radice; e a contrapporle un sistema, i cui partigiani debbono essere panteisti di forza, se non vogliono farsi scettici assoluti. L' *antico panteismo* più rigoroso, quello cioè che venne dopo l' emanatismo e il politeismo, e risponde alla terza alterazione della formola ideale, è appunto fondato su quella idea dell' ente comunissimo e generalissimo, che forma la base della filosofia rosminiana [2]. Io ho

[1] *Nuov. Saggio*, t. II, p. 30, *et al. pass.*

[2] *Introd.*, lib. I, cap. VII. Vedi in ispecie la Tavola ivi collocata.

provate e discusse tutte queste cose con lungo e severo discorso, e voi credete di confutarle con un *ipse dixit,* citandomi l' autorità dell' accusato per annullare l' accusa? Oh se il Rosmini fosse proprio Pitagora ó Aristotile in persona, qual è il tribunale che vi farebbe buono questo genere di difesa?

« Voi non dovevate dunque dire in un modo assoluto che « la parte erronea del sistema di Rosmini consiste in questo « che il *primo psicologico,* (e avreste dovuto dire ideologico,) « non è identico col Primo ontologico [1]. » Ma anche secondo voi e il Rosmini, il Primo psicologico, o se più vi piace ideologico, (parlerò fra poco di questa nuova escursione che fate nel vocabolario, e mostrerò che non siete più fortunato in grammatica o in filologia che in metafisica,) non è identico numericamente col Primo ontologico, poichè quello al parer vostro è un lume creato, distinto realmente da Dio, e destituito di intrinseca sussistenza, laddove questo è Dio stesso. Nè anche potete immedesimare i due Primi specificamente; poichè non veggo che una cosa creata e una cosa increata possano appartenere alla medesima specie. Alla men trista, potrete dire che fra il vostro Primo psicologico e l'ontologico corre una certa analogia e somiglianza, qual può essere fra il finito e l'infinito, qual è fra Dio e l'uomo sua imagine. Ma come mai una semplice analogia può costituire il fondamento assoluto della evidenza e della certezza? Come anche potete affermare, secondo i vostri principii, che ci corra un'analogia? Che l'analogia sia reale e non apparente, obbiettiva e non subbiettiva? Se un venditore di stampe mi offrisse un

[1] Lett. I, p. 10.

ritratto di persona sconosciuta, dicendomi che è somigliantissimo, io gli risponderei: amico, come potete assicurarmi che il vostro ritratto rassomigli a un originale che nè voi nè altri ha veduto? Ora secondo voi, lo spirito umano non può apprendere immediatamente il vero Ente ideale, cioè Iddio stesso; non ne vede che un'imagine, una copia; come dunque potrà accertarsi che questa copia sia fedele, anzi sia una copia, e rappresenti qualcosa fuori di sè medesima? Non vedete, che tutti gli argomenti contro l'idea imagine dei Lochisti e degl'idealisti militano del pari contro di voi? Ricorrerete forse per trarvi d'impaccio alla veracità divina? Oh se foste anco Cartesio, non osereste più fare questo bel circolo dopo ciò che se ne è scritto, e le baie che se ne son date all'autore. Ma io mi farei coscienza di paragonarvi, come filosofo, al più disgraziato ragionatore che sia vissuto sotto le stelle; poichè anche un ragazzo di quindici anni è obbligato per onor suo a raziocinare un po' meglio del fondatore della filosofia francese. Ovvero direte che l'evidenza assoluta, da cui è accompagnata l'idea dell'Ente presente allo spirito, la luce copiosa che n'esce, e guizzando irraggia ogni cosa col suo proprio splendore, vi è buon testimonio della sua sincerità, e non potete confonderla colle ombre, o col barlume ingannevole di una luce rifranta? Ma non vedete, che ricorrendo a questo ripiego, vi date della scure in sui piedi, e distruggete il vostro proprio sistema? Imperocchè qual è la cagione per cui non potete chiuder gli occhi all'evidenza dell'Ente ideale, se non perchè è assoluto, infinito, e infinitamente efficace, cioè Dio stesso? Se non perchè, non è già una derivazione dell'intelligibilità divina, ma essa proprio nella sua sussistenza? Come mai una luce creata potrebbe illustrar sè stessa, tutte le cose, e lo stesso Creatore?

Giacchè egli è in virtù di quel vivo e potente fulgore, che voi confessate di potervi innalzare alla notizia di Dio stesso. Non v'accorgete che discorrendo a vostro modo si confonde il raggio incidente col raggio riflesso, l'effetto colla causa, e il parelio col sole? Io vi concedo che fra l'idea di Dio e quella dell'ente astratto, comunissimo, generalissimo v'ha quella analogia e somiglianza rimota e imperfettissima, che corre fra l'infinito e il finito, fra l'Ente e l'esistenze. Ma io non potrei crederlo, se nol vedessi

« Nel sol che raggia tutto nostro stuolo [1], »

se non mirassi il concetto del possibile sussistente e ripercosso nel verace *speglio, in che prima che io pensi il pensier pando* [2], che è quanto dire se non vedessi le mie idee nell' Idea increata e assoluta. Il che voi non potete dire della vostra nozione dell'ente comunissimo e generalissimo, campata in aria, e destituita di sussistenza obbiettiva; tanto che il vostro Primo psicologico non può stare in piedi per alcun verso, nè avere costrutto alcuno.

« Il Rosmini non vi niega già che il principio dello scibile, « e il principio e la base del reale, cioè l'Essere ideale e « l'Essere reale non siano due forme dello stesso Essere as- « soluto che è Dio; bensì vi niega che questa identificazione « abbia luogo nell'*ideale* e nel *reale* derivato dal loro supremo « principio; cioè nelle idee dell'uomo e nelle cose contin- « genti che compongono l'universo [3]. » Se il Rosmini mi nega la medesimezza del reale e dell'ideale contingenti, cioè

[1] Dante, Par. XXV, 18. — [2] *Ibid.*, XV, 21. — [3] Lett. I, p. 10.

derivati dal loro supremo principio, egli commette una colpa veniale, pronunciando un *verbum otiosum;* perchè io non ho mai detto questo. Ma v'ha tuttavia questo divario fra lui e me, ch'egli ammette un reale e un ideale contingenti; laddove io ammetto bensì un reale dotato di contingenza, ma non un ideale della stessa natura; onde non ho bisogno di unire o separare due cose, l'una delle quali non si trova. Io ammetto un solo ideale, cioè l'ideale divino, che si può metaforicamente dire comunicato agli uomini, in quanto è conosciuto da essi: ma rigorosamente parlando, non v'ha dal lato delle creature che il conoscimento imperfetto, intuitivo o riflessivo, dell'ideale: l'ideale è sempre obbiettivo, divino, assoluto, incomunicabile, come le proprietà della divina natura. Lo spirito umano è una realtà creata, la quale è intelligente, in quanto contempla il Reale ideale increato, che produce per un atto libero la realtà delle cose finite. Immedesimo bensì l'ideale col reale divino, sia perchè non può segregarsi a rispetto nostro ciò che è inseparabile nella divina natura, e per le altre ragioni dianzi assegnate. Voi tirate adunque a vanvera con quelle parole; tuttavia godo che le abbiate scritte, perchè ci trovo la confessione espressa del vostro psicologismo. Infatti dicendo voi che l' ideale posseduto dall'uomo deriva, come il reale finito, dal suo supremo principio, e distinguendo le idee dell'uomo da quelle di Dio, se ne inferisce che distinguete numericamente l'Ente ideale che date per base alla scienza dall'Ente ideale sussistente e assoluto, e fate di quello una creatura. Voi credete adunque che Iddio crei a rigore le idee nostre, come crea il nostro spirito che le contempla; che la verità, la bontà, la giustizia, in quanto vengono conosciute dagli uomini, siano creature nè più nè meno dei carciofi e delle

patate; che in somma le essenze razionali delle cose, a rispetto nostro, non siano eterne, come dianzi si credeva, ma temporali e create; che il loro valore da ciò dipenda, che esse sono effigie fedelissime delle idee divine, e che noi conosciamo la esattezza loro così bene, come ci è conta, per esempio, quella del ritratto d'Ossian, stampato in fronte a qualche edizione delle sue opere. Oh, se Cartesio avesse potuto preconoscere il vostro sistema! Quanto ne avrebbe goduto! Egli ch' essendo scappato a dire, potere Iddio mutare le essenze eterne delle cose, e scompigliare la matematica, facendo che due via due sommassero cinque, e altri simili scherzi, si trovò poi impacciato a sostenere il suo assunto. Ma s' egli avesse conosciuto la vostra aurea distinzione fra l'ideale divino e l'ideale umano, non avrebbe penato a sbrigarsi, dicendo, che le idee nostre sono semplici ritratti, e che a Dio tanto costa il mutarle, quanto a un valente pittore il cambiar l'effigie di un uomo in un capriccio della immaginazione.

« La questione del principio dello *scibile* e la questione del « *principio e della base del reale* sono per lui (il Rosmini) due « questioni essenzialmente diverse, come l'*idea* o l'Essere « ideale, e la cosa sussistente e reale sono due categorie di « cose diverse, benchè poi aventi un nesso intimo ed ar- « cano; e dal non averle bene distinte, dall'averle anzi in- « sieme confuse egli ripete la cagione prima del moderno « panteismo germanico[1]. » Lodato sia il cielo, che cominciate a parlar chiaro e a deporre la vergogna, affermando, che l'ideale e il reale *sono due categorie di cose diverse*. Se

[1] Lett. I, p. 10, 10.

proseguirete così, saremo facilmente d'accordo, perchè io attribuisco appunto al Rosmini quello di che voi lo lodate. Se poi egli sia veramente da lodare o no, lascerò a voi il giudicarlo, quando vi accingerete a provar seriamente o che l'ideale divino è una cosa diversa dal reale divino; o che l'ideale umano dall'ideale divino obbiettivamente si differenzia; giacchè vi è d'uopo chiarir l'una o l'altra di queste due cose per mantenere la vostra sentenza. Frattanto, prima che cerchiate la dimostrazione, (e vi dò tempo per farlo,) vi avvertirò che il moderno panteismo germanico non nacque e non potè nascere dalla immedesimazione dell'ideale col reale divino, poichè questa dottrina intesa secondo i termini dichiarati di sopra distrugge radicalmente quel funesto errore. Il panteismo germanico mosse bensì dalla confusione del reale umano, contingente, finito, coll'ideale, la quale ebbe luogo, perchè si scambiò l'intuito umano che coglie l'ideale con esso ideale obbietto dell'intuito. Ora la causa di questo scambio fu appunto il psicologismo, cioè il sistema del vostro Rosmini. Qual è infatti, secondo lui, l'ideale, oggetto dell'intuito? È il concetto dell'ente comune, generale, possibile, che non sussiste fuori della mente, e si distingue numericamente dall'idea divina. Un tale ideale sussistendo solo nel soggetto conoscente, s'immedesima sostanzialmente con esso, nè se ne può separare che a forza di assurdi. Da un altro lato essendo esso il primo concetto, l'unica idea fondamentale, la base dell'evidenza, della verità assoluta, e di tutto lo scibile, si dee immedesimare colla Divinità, non possibile a concepirsi fuori di esso. Ma se l'ideale per una parte è l'uomo e per altra Dio, non ne sèguita necessariamente che Iddio e l'uomo sono la stessa cosa? Ecco come molti filosofi tedeschi della prossima età, movendo da lì

stessi principii del Rosmini, riuscirono al panteismo, perchè furono più logici di lui. Evitare questo sistema, senza offendere la buona logica, non si può, se non si dismette il psicologismo, e in vece di cominciare dall' ideale sussistente nell' intuito, non si fa principio dall'ideale sussistente fuori dell' intuito, ma percepito da esso. E veramente io ho altrove avvertito e provato, che i panteisti tedeschi sono legittimi figliuoli del psicologismo di Cartesio e di Emanuele Kant, e non hanno dell'ontologismo che l'apparenza ed il nome [1].

« Forsechè il Rosmini ebbe il torto a separare la questione » del *principio dello scibile* da quella del *principio e della base* » *del reale*, ed a non proporsi la questione del Primo filoso- » fico, come lo definite voi, ma del Primo ideologico? » Così tardi ve ne avvedete? « Voi affermate che sì, suppo- » nendo però che l'Essere che è l'oggetto del primo intuito » sia l' Essere stesso reale nella sua concretezza, e non sem- » plicemente l' Essere ideale o possibile. » Quando verremo ai ferri, signor mio, vedrete che si tratta di ben altro che di un presupposto. « Ma anche concedendovi ciò che in niun » modo può esservi conceduto, che cioè nel nostro modo di » concepire l'Ideale e il Reale non siano due categorie di » cose essenzialmente diverse, non segue che la questione » del Primo ideologico non possa trattarsi inseparato da » quella del Primo ontologico [2]. » Ma come mai un' idea può esser tale, se non è una cosa? Come può essere una prima idea, se non è una prima cosa? Come può essere un' idea assoluta, se non è una cosa assoluta? Ora v' ha egli una cosa prima e assoluta fuori del Primo ontologico? No sicuramente.

[1] *Introd.*, t. II, p. 130, 142. Ediz. del 1840. — [2] Lett. I, p. 11.

Dunque il Primo psicologico non si può trattare separatamente dall' altro, e fa con esso un Primo unico, distinguibile solo per astrazione, cioè il Primo filosofico, da cui dee esordire tutto lo scibile. Se volete uscire da queste angustie, senza rinunciare alla vostra sentenza, dovete o provare che il vostro Primo ideologico può conservare il suo posto e la sua dignità, senza essere assoluto, o che v' ha qualcosa di assoluto fuori del Primo ontologico. Ma come mai un Primo può esser tale, se non è necessario, indipendente, certo per sè stesso? E come può avere queste qualità, se non è Iddio medesimo? Se non è per così dire l' intelligibilità in persona, l' intelligibile per eccellenza? Oserete affermare, che vi sia qualcosa di assoluto fuori di Dio? E se Iddio è la realtà assoluta, come mai l' idealità assoluta può scompagnarsi da esso? Possono forse darsi due assoluti? E la realtà assoluta essendo tale per ogni rispetto non involge eziando necessariamente l' idealità assoluta? Altrimenti qualcosa mancherebbe al reale assoluto, che quindi non sarebbe assoluto per ogni verso. Badate bene alla risposta, che farete : chè qui non si tratta di mera filosofia. La disputa tocca il tema più augusto della religione, cioè la natura di Dio, principio e termine della nostra fede. Voi col separare l' ideale dal reale inducete in Dio una qualità distruggitrice della unità semplicissima della divina essenza. So che voi religiosissimo avreste orrore delle vostre premesse, se ci vedeste dentro questa conseguenza; onde non potete sdegnarvi con chi ve la mostra. Il sistema rosminiano è pregno di dualismo, e non è meraviglia, perchè in un primo errore si trovano tutti gli errori. Voi stesso lo dite, affermando che *nel nostro modo di concepire l' Ideale e il Reale sono due categorie di cose essenzialmente diverse*. Qui dal contesto si ritrae che non parlate solo dell' ideale e del reale creato, (come si potea

conghietturare del passo precedente,) ma dell'ideale e del reale in genere, e per conseguente in Dio stesso. Inoltre non dite solo che siano *cose diverse*, ma *essenzialmente diverse*, specificando con questo avverbio una diversità reale e obbiettiva, non una semplice distinzion razionale. Vero è che premettete un palliativo, parlando del *nostro modo di concepire*; ma non vi avvedete che la voce *essenzialmente* lo distrugge, perchè il nostro modo di concepire non potrà mai indurre un'essenziale diversità dove tal diversità non si trova, se già non si suppone che il nostro modo di concepire differisca *essenzialmente* dalla natura reale degli oggetti. E in tal caso, come si può evitare lo scetticismo? Questa discrepanza *essenziale* fra i concetti nostri e la realtà non è appunto la nota sentenza di Protagora, e il vizio fondamentale della filosofia critica?

« Quando il Rosmini abbia pubblicata la parte Ontologica, « annunciata ma ancora inedita, della sua Filosofiia, egli vi « mostrerà, che *l'Essere è uno e che tuttavia sono tre le forme* « *dell'Essere.... Le tre forme dell'Essere egli suole denomi-* « *narle* : reale, ideale, morale; *cioè l'essere stesso sussiste in* « *un modo reale* (*attivo*), *in un modo ideale* (*conoscibile*) *in un* « *modo morale* (*attivoconoscibile*). Ma mentre ammette che le « tre forme dell'essere sussistono in un *essere solo* e sempli- « cissimo, ammette però anche che in quest'essere solo e « semplicissimo elle si rimangono *distinte in modo, che non si* « *possono confonder mai* [1]. » Qual è quest'Essere di cui parlate? È egli Dio o non è Dio? Se non è Dio, dunque anche il Primo ontologico sarà una cosa finita e creata, poichè voi po-

[1] Lett. I, p. 11, 12.

nete nell' Essere il reale non meno che lo scibile. Se poi è Dio, v' avverto in prima che questo modo di parlare non è buono in teologia nè in filosofia, e che il Rosmini così schizzinoso in gramatica per conto degli altri, (e quanto ragionevolmente l'abbiamo veduto,) dovrebbe essere un po' più accurato per conto proprio. Finora i cattolici hanno parlato della *natura* ed *essenza* di Dio, de' suoi *attributi*, delle *proprietà*, *perfezioni* e *persone* divine, ma non già che io mi sappia di *tre forme divine*, almeno se si tratta degli scrittori più approvati. Filosoficamente poi ho paura che con questi *atti* e queste *forme* il vostro maestro ci riconduca a ciò che v' era di cattivo in molti Scolastici, cioè a credere, che la scienza si vantaggi di parole vuote, e acquisti nuove idee quando si coniano nuovi vocaboli. Non rifiuto già le parole nuove, quando esprimono concetti nuovi; ma non parmi che ciò succeda troppo spesso al Rosmini; il cui parlare e filosofare in varie sue opere, e anche in molte parti del Nuovo Saggio, (che con tutti i suoi errori è pur il migliore de' suoi scritti,) mi par più degno degli Scotisti, che di un paesano di san Bonaventura e del Vico. Ciò però non mi dà meraviglia con tutto l' ingegno del Rosmini, perchè il vizio non è suo, ma de' suoi principii e del suo progresso filosofico; conciossiachè una filosofia, che ammette una sola idea fondamentale, e ha per tale idea il concetto astrattissimo e generalissimo dell' essere, è condannata dal suo principio a una sterilità inevitabile. E veramente che v'ha di più infecondo che una pretta astrazione? L' astratto non può dar che l' astratto, cioè una ricchezza apparente e una povertà effettiva, perchè la sola dovizia reale delle scienze è quella che consiste nel concreto. Il concreto della filosofia è parte sensibile, parte intelligibile, ma questo secondo è la porzione più preziosa del suo capitale, e costi-

tuisce il solo mobile, in cui si travagliano i rami più illustri e più importanti di quella. Ora quando tutto l'intelligibile si riduce a una vana astrattezza, quando si nega la percezione immediata del concreto ideale, tutto il lavoro filosofico non può esser altro che la ripetizione di quella vuota idea sotto vari vocaboli. Ma di ciò altrove più largamente. Vi chieggo inoltre, se quelle forme divine consistono in attributi razionalmente conoscibili, o nelle relazioni sovrarazionali, che ci son conte per la rivelazione sola. Se intendete delle persone divine, egli è certo articolo di fede che sono realmente distinte fra loro; ma in tal caso cancellate la clausula soprascritta, dove dite che la distinzione ha luogo *nel nostro modo di concepire;* chè altrimenti sareste discepolo di Sabellio e di Socino. Ma le divine persone, e le relazioni che le costituiscono, e la loro reale distinzione, non sono verità razionali d'intuito o di raziocinio, non sono assiomi o teoremi filosofici, scopribili o dimostrabili coll' umano discorso, ma misteri impenetrabili, di cui non possiamo avere quaggiù che una cognizione analogica e imperfettissima, fondata sugli oracoli della rivelazione sola, e sulle formole della Chiesa, suo interprete legittimo e supremo [1]. Altrimenti ne seguirebbe, che i misteri si possono conoscere e dimostrare colla ragion naturale; sentenza che oggi è di moda in Francia, ma non sarà mai, spero, di moda in Italia; perchè non può cadere in un Cristiano che sappia bene il catechismo, e in un filosofo che abbia cura della sua riputazione. Nè so indurmi a credere che un teologo così grave come il Rosmini possa voler discor-

[1] *Lettre sur les doctrines philosophiques et politiques de M. de Lamennais*. p. 23, 24. Bruxelles, Melinc, Cans et Comp^e. *Consid. sulle dottr. relig. di V. Cousin*, p. 165, 166. Ed. del 1840.

rere delle persone divine in un trattato meramente filosofico, se già egli non si limiterà a indicare certe armonie e analogie, che non sono capaci del rigore, nè della certezza scientifica. La Chiesa permette a' suoi figli tali indagini, con due condizioni; l'una, che il risultato di esse si dia solo come probabile, non come certo assolutamente, e non si confonda col dogma rivelato; l'altra, che si facciano in modo da non offendere menomamente i dati della rivelazione, e non si pretenda con esse di spiegare o dimostrare il mistero, ma solo di spargere su di esso qualche luce colle analogie. In questi termini può essere che il Rosmini si proponga di filosofare sulla Trinità; ma il suo sistema speculativo non ne caverà alcun vantaggio. Dirà egli, verbigrazia, che *il modo ideale o conoscibile dell' Essere* è il Verbo di Dio? Imperocchè da una sua scrittura già divulgata par che si possa ritrarre tal essere la sua sentenza [1]. In tal caso, io domando, se l'uomo al parer suo ha l'intuito immediato del Verbo divino? Se lo ha, tutto il suo sistema psicologico va in fascio; giacchè il Verbo divino è cosa concreta, determinata, sussistente, poichè è una persona. Avvertite bene, che io chieggo se l'Ente ideale sia il Verbo divino veramente, e non solo se si possa così *appellare*, come il Rosmini afferma assai piacevolmente in uno di quei luoghi non infrequenti, dove per ispegnarsi e uscire da un doppio imbroglio, piglia il comodo partito di affermare e negare nello stesso tempo [2]. Se poi l'uomo non ha l'intuito del Verbo divino, ma di non so qual luce spirituale creata da esso a servigio dello spirito, come la luce materiale serve di strumento agli occhi del corpo, ricorrono in campo gli argo-

[1] *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 490, 491, 492, 621, 628, 640, 643. — [2] *Ibid.*, p. 502.

menti recati di sopra, per cui si dimostra, che non si evita in alcun modo il psicologismo a piantare tutto lo scibile sopra una forma creata, benchè distinta dallo spirito. Che se le vostre tre forme divine non sono persone, ma semplici attributi, torno pure al mio solito dilemma, e vi prego a dirmi, se l'uomo apprende immediatamente tali attributi, o solo per via di un' imagine. In questo secondo presupposto, siete psicologista senza rimedio. Nel primo, siete ontologista; perchè l'apprensione immediata di un attributo divino importa l'apprensione immediata della natura e sussistenza divina, atteso che gli attributi in Dio non si distinguono realmente dalla natura. La sola cosa che non s'inchiude nell'apprensione degli attributi di Dio è l'essenza di lui, come quella che per noi è affatto inconoscibile; ma la natura e la sussistenza non eccedono la nostra cognizione, poichè voi stesso confessate che si possono conoscere per via di raziocinio; dunque si debbono anche percepire intuitivamente, se si ha l'intuito degli attributi. Che se il vostro maestro *mi mostrerà*, come mi promettete, che gli attributi divini *sono distinti in modo che non si possono confonder mai*, ed *essenzialmente*, come dianzi accennaste, altri forse mostrerà a lui, che un tale assunto ripugna ai principii della teologia cattolica.

« Se il vostro principio, che *i due Primi debbono farne sos-*
« *tanzialmente un solo*, dovesse prendersi a tutto rigore, non
« so se le conseguenze di lui sarebbero tutte ortodosse [1]. »
Ben fate a dire di non sapere; perchè chi fa professione di sapere una cosa dee essere in grado di provarla, sovrattutto

[1] Lett. I, p. 12.

se si tratta di una grave accusa. Il vostro dubbio sarebbe solo ragionevole, se il mio Primo psicologico fosse il vostro, cioè un non so che d' insussistente e creato; che certo non potria immedesimarsi col Primo ontologico. Ma nel vostro sistema anche il distinguere i due Primi poco giova; perchè il vostro Primo psicologico o ideologico, non essendo assoluto e increato, non potrà mai legittimare sè stesso, nè convalidare l' altro Primo suo fratello. Sicchè la vostra psicologia, e l' ontologia, e la filosofia tutta che professate, dovranno essere ben leggere, per poter galleggiare in aria, come bolle di sapone; o ben romanzesche e chimeriche, per potervisi tener saldamente, come l' isola di Laputa. Voi parlate però in modo, che non so bene se v' abbia inteso; imperocchè quel vostro discorso sulle forme divine mi riesce così equivoco e confuso, che vo pensando, se nell' accusar di eterodossia la mia dottrina che *i due Primi ne facciano sostanzialmente un solo* presa a rigore, non vogliate inferirne che per essa io tolga la distinzione reale delle persone divine. Se la intendete così, tranquillatevi, sig. Tarditi, sul conto della mia fede; e sappiate, che oltre al distinguere realmente fra loro le divine persone, secondo il dogma cattolico, io distinguo anche accuratamente la filosofia dalla teologia, secondo la buona logica. Può essere che l' ipostasi divina del Verbo abbia qualche attinenza o analogia speciale colla intelligibilità divina, e non ripudio le conghietture di alcuni insigni maestri in divinità a questo proposito. Ma affermo che in ogni caso l' intelligibilità divina, qual è razionalmente conosciuta, non basta da sè sola a costituire la persona del Verbo; e che non si crede cattolicamente, se all' elemento razionale di essa intelligibilità non si aggiunge l' elemento sovrintelligibile di sussissistenza personale e di generazione, insegnatoci dalla rivela-

zione per via di semplici analogie. Aggiungete, che senza quest' elemento sovrintelligibile, l' intelligibilità divina, quale ci è nota razionalmente, non si distingue realmente nè anco dagli altri attributi, come par che intenda il Rosmini, ponendo per questo rispetto una diversità tra l' intelligibile divino e l' intelligenza, che non si può accordare coll' unità semplicissima e perfettissima della divina natura, qual ci è nota naturalmente. La sola distinzione reale, lo ripeto, che abbia luogo in Dio, è quella delle relazioni, le quali sono costituite da un elemento affatto sovrintelligibile, benchè possano intrecciarsi cogl' intelligibili per certe analogie recondite, cui non è vietato ai prudenti l' investigare. Notate infine, che anche collocando, (ciò che non fo,) nell' intelligibilità il divin Verbo, non solo si può, ma si dee affermare, che i due Primi ne fanno *sostanzialmente* un solo, chi voglia essere ortodosso; essendo verità cattolica che fra le persone divine v' ha distinzione reale, non di sostanza, ma di relazioni solamente. Voi vedete adunque a che pericoloso giuoco giochiate; chè mentre appuntate la mia ortodossia, mettete in compromesso la vostra. Dico, che la mettete in compromesso, guardando alle parole di cui vi valete, e alle sentenze, che talvolta inavvertentemente proferite; chè quanto alle intenzioni vostre, e a quelle del vostro maestro, e di tutti i Rosminiani che io conosco, io le ho per buone e cattolicissime, e mi dorrebbe che altri inferisse il contrario dalle mie parole.

« Invece di Psicologia dovreste dire Ideologia. » Se la buona lingua mel permettesse, lo farei volentieri per obbligarvi.
« Questa sostituzione non mi pare semplicemente un error di
« parole, ella si trova quasi ad ogni pagina in cui combattete

« la dottrina del Rosmini, e perciò lo mettete in fascio con « tutti i Psicologisti moderni, come taluno che prendendo la « forma unica della ragione di Rosmini nello stesso senso « delle forme kanziane, non trova altra differenza tra Ros- « mini e Kant, se non quella del numero delle forme [1]. » Dal ripetere che fate a ogni poco quest' avvertenza mi accorgo che ci date molta importanza. Se la filosofia potesse entrare in paragone colla religione, voi mi fareste ricordare certi teologi anglicani dei dì nostri, uomini veramente dottissimi, i quali non avendo oggimai a far altro che rendere ubbidienza alla Santa Sede per rientrare nel giro della Chiesa, si confidano di supplirvi con una parola, attribuendosi il nome di cattolici. Così l' essere chiamato psicologista vi scotta, e credete con una mutazion di vocabolo, di aggiustar la faccenda, e mettervi in salvo. Se il Rosmini fosse psicologista, voi confessate che farebbe male i fatti suoi; ma purchè si chiami ideologista, può viver lieto e felice. Gran potenza delle parole! Ma questa volta il ripiego non mi par fortunato, e vi so dire che non vi gioverà. Chiamate ideologismo o con qual altra voce vi aggrada la dottrina del vostro maestro, e questa sarà nè più nè meno che prima un pretto psicologismo; se già le parole non hanno l' alchimia di mutare l' essenza delle cose. Ma si può ella chiamare con questo nome? Sì, se pigliate la voce *idea*, secondo l' intenzione dei sensisti e dei cattivi razionalisti, che intendono per essa una cosa subbiettiva, una modificazione della mente, o una forma obbiettiva ma contingente e creata; giacchè il Rosmini, come abbiamo veduto, professa l' una o l' altra di queste sentenze, che sostanzialmente tornano al medesimo. In tal caso il Rosmini sarà un

[1] Lett. I, p. 12, not. 2.

ideologista o *ideologo* a così buona ragione, come il Destutt-Tracy, e il cavalier Compagnoni, che ristampò con desinenze italiane l' opera del francese filosofo. Ma questo è un abuso intollerabile, come quello che dà a una voce nobilissima un senso non solo diverso ma contrario al suo significato genuino e primitivo, e alla consuetudine dei filosofi più illustri di ogni tempo. Or se il vocabolo si piglia nel suo senso proprio, cioè secondo l' intendimento platonico purgato da ogni ombra di panteismo, che è quanto dire nel significato agostiniano, il titolo d' ideologista non conviene meglio al Rosmini, che quello, verbigrazia, di Copernicano a Tolomeo. Sappiate che in tal caso i soli veri e legittimi ideologisti sono i fautori dell' ontologismo; perchè nulla fuori dell' Ente assoluto può vendicarsi a buon diritto il nome augusto e sacro d' *Idea.* Che se comunemente si adopera la voce *idea* anche per significare i concetti specifici delle cose, questo significato concorre sostanzialmente coll' altro, giacchè le nozioni generiche e i tipi intellettivi delle cose non sono nel nostro spirito, come vogliono i nominalisti e i concettualisti, non sono semplici imagini o derivazioni, come affermano i semirealisti, ma sono le stesse idee eterne delle cose sussistenti nell' Idea, e in essa da noi contemplate. Laonde in tal caso la voce *idea* accenna sempre all' obbiettività divina ed eterna, come la parola *essere*, anche quando si adopera come significativa dell' esistenza e realtà in universale, esprime l' insidenza della sostanza seconda nella sostanza prima, la dipendenza della causa seconda dalla causa prima, e il nesso della realtà contingente coll' assoluta, mediante la continuità e l' immanenza dell' atto creativo. Io avrei quindi potuto adoperare dirittamente la voce *ideologismo,* come sinonima di *ontologismo;* ma quest' ultima parola mi parve da anteporsi, come lontana da

ogni equivoco e disfavore a un' età in cui il nome d' *ideologo* non si può quasi pronunziare senza far ridere le dotte e onorevoli brigate, in grazia del profano abuso che se n' è fatto in Francia, e in altri paesi. E anche credetti che tal parola avesse dall' altra il vantaggio di esprimere, oltre l' oggetto supremo della cognizione filosofica, il metodo con cui esso si dee studiare. Ma ad ogni modo io porto opinione che il titolo d' ideologisti si convenga ai Rosminiani ancor meno che quello di cattolici ai partigiani e discepoli del dottor Pushey. Che il mio parere sia fondato, apparisce dalle cose finora discorse, e se altro non fosse, ciò che qui toccate del Kant mi somministrerebbe il modo di provarvelo. Il Rosmini veramente pretende che il suo sistema si differenzia essenzialmente dalla filosofia critica, perchè la forma ammessa da lui « è veramente tale *entità* che in sè considerata è distinta dall' « anima e infinitamente all' anima superiore, e informa « l' anima non come la *vita* informa il corpo, ma più tosto « come la luce informa l' occhio [1]. » Concedasi, che la forma rosminiana distinguasi dallo spirito e sia obbiettiva, benchè ciò non si possa accordare con altri dati dell' Autore; non perciò ella avrà alcun vantaggio sulle forme del filosofo tedesco. Imperocchè il vizio di queste non è già precisamente di essere subbiettive, anzichè obbiettive, ma di essere subbiettive e umane, anzichè obbiettive e divine; perchè fuori del divino non vi può essere base idonea per una filosofia dogmatica. Ora la forma obbiettiva del Rosmini è creata, contingente, finita, poichè egli nega che lo spirito abbia l'intuito dell' Ente, che solo è increato, necessario e infinito, cioè di Dio; onde per ciò che spetta al valore scientifico

[1] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 690.

di tal forma, essa non si diversifica da quelle del prussiano psicologo. Egli è vero che il nostro Italiano chiama ivi la sua forma *infinitamente all' anima superiore;* ma se questa frase non si piglia in guisa d' iperbole, come quando verbigrazia si dice che il valor d' Achille era infinitamente superiore a quello di Tersite, essa è uno di quegl' impiastri ontologici, con cui il Rosmini crede di poter medicare le sue ferite, senz' accorgersi che la malattia del psicologista è incurabile, se generosamente non si risolve a dismettere il suo sistema. Imperocchè la forma del Rosmini essendo numericamente e quindi anche specificamente diversa da Dio, può sovrastare all' uomo, ma non in modo infinito; giacchè non v' ha alcun essere infinitamente superiore a uno spirito creato fuori di colui che lo creò. Insomma fra le forme subbiettive della Critica della ragion pura, e la forma obbiettiva del Nuovo Saggio v' ha divario di gradi non di natura, d' accidenti non d' essenza : questa e quelle sono del pari create, insussistenti, inette a procreare l' evidenza e la certezza assoluta. Il solo divario reale che corra fra i due sistemi, si è che nel più antico si nega la corrispondenza fra la forma e il suo oggetto in sè stesso, fra il *numeno* e il fenomeno; dovechè tal corrispondenza viene ammessa nella dottrina più recente. Ma abbiamo veduto di sopra, che questa fiducia è affatto destituita di ragione nel sistema del Rosmini; il quale non sà e non può sapere che il suo lume creato renda imagine dell' increato, anzi non può nemmeno affermare che un lume increato abbia luogo, se non facendo un bel circolo. Imperò, se la lode di odiare lo scetticismo e di paralogizzare per fuggirlo, stà dal canto del Rosmini, il merito della buona logica non si può negare al filosofo tedesco.

« Oltre l' Ontologia voi non vedete che la Psicologia, che « è la scienza dell' anima (del soggetto); e di qui credete, « che il Rosmini cavi ogni cosa; ma il Rosmini deduce lo « *scibile* (non ogni cosa) dall' Ideologia che è la scienza dell' « *idea* o dell' oggetto ideale, distinto dal soggetto (dall' anima) « e a questo infinitamente superiore[1]. » La colpa non è mia, se io non veggo quello che non c'è, e non si può dare in natura. Voi volete a marcia forza creare un non so che di mezzano fra Dio e l'uomo, fra il Creatore e la creatura, e pigliate per realtà una chimera del vostro cervello. La vostra ideologia o si fonda nell' intuito immediato di Dio, e in tal caso voi diventate malebranchiano di rosminiano ch' eravate prima; o si appoggia all' intuito di *una cosa che non è Dio*, (sia poi quello che volete, ciò non importa), e allora voi siete psicologista, senza remissione; perchè, (quante volte dovrò ripeterlo?) l'essenza del psicologismo, come sistema distruttivo di ogni certezza, consiste a porre la base dello scibile in un ideale non assoluto. *Voi credete che il Rosmini cavi ogni cosa dal soggetto.* Io chieggo a voi, se crediate ch'io abbia lette le opere rosminiane colla stessa attenzione, che voi mi parete aver posta nella lettura del mio libro? Persuadetevi che prima di criticare un autore io lo esamino attentamente, e non mi espongo al pericolo di somministrar l'occasione di una facile vittoria a' miei avversari. Se voi aveste letta colla medesima cura la nota seconda del mio secondo tomo, avreste veduto che ci ho raccolti, schierati, ventilati con gran diligenza tutti i passi dove il Rosmini parla come dite; ma ci ho pur registrati tutti i luoghi, in cui per modo ancor più spedito e solenne dice il contrario; ho rilevata la contraddi-

[1] Lett. I, p. 12, not. 2.

zione delle due parti; ne ho mostrò la cagione; e ho fatto tutto ciò con coscienza e con gran rispetto verso l'Autore. Ora voi non dite una sola parola di queste mie critiche, non risolvete una sola delle mie obbiezioni; e per unica risposta all'imputazione di psicologismo ch'io dò al vostro maestro, mi dite succintamente che sono male informato se credo che il Rosmini cavi tutto dal soggetto, giacchè egli ammette un *ente ideale infinitamente all'anima superiore*. Dovrò io ripetervi a ogni pagina le ragioni allegate già tante volte per provare che ciò ripugna ai principii fondamentali del sistema rosminiano? Ma ancorchè il facessi ciò gioverebbe poco, quando voi proseguiste laconeggiando e sentenziando senza provare, contentandovi di ripetere, come parola sacramentale, qualche splendida contraddizione del vostro autore; la qual difesa potrà forse convincere chi leggerà soltanto i vostri scritti.

« Noi dunque non vi neghiamo che un solo e stesso Es-« sere che è Dio, sotto due distinte forme sia il principio e « la base ad un tempo e del mondo ideale e del mondo « reale [1]. » Ma voi lo negate, poichè negate che l'uomo apprenda direttamente e immediatamente l'intelligibilità divina; poichè credete che l'idea obbiettiva dell'intuito umano sia numericamente distinta dall'idea di Dio; poichè rigettate la visione ideale di Dio, e la tradizione della filosofia cattolica, di cui santo Agostino è il primo o almeno il più illustre anello. Se pigliassimo a rigore queste vostre parole e le accoppiassimo a quelle, dove dite col vostro maestro, che l'Ente ideale non è Dio, ne seguirebbe che la forma ideale di Dio è secondo voi distinta dalla sua natura; onde verreste ad

[1] Lett. I, p. 12.

essere triteista, o qualche cosa di simile. Siate d'ora innanzi più cauto nel connettere, e legatevi al dito questa verità, che chi filosofando si svia, e vuole tutelare il suo errore, raro è, che senza volerlo non iscappucci intorno alle dottrine di maggiore importanza.

« V'accordiamo poi pienamente, anzi vi diciamo che è « vera dottrina, cioè nostra, questa che voi professate, che « cioè *l'Ente, come intelligibile, è l'idea, condizione indispensa-* « *bile del pensiero umano, e dà luogo alla psicologia ; come sus-* « *sistente e causante è la sostanza e la forza prima, e dà materia* « *all'ontologia* [1]. » Vi confesso che questo passo mi ha divertito moltissimo per due rispetti. In prima quella impareggiabile ingenuità a far della vostra sentenza il paragone del vero, dicendo seriamente che la mia opinione è *vera,* perchè conforme alla *vostra,* mi ha fatto nascere un dubbio, che con grande instanza vi prego a dichiararmi. Il quale si è che voi o il Rosmini, (che è tutt' uno,) siate per avventura quell' ideale, che illumina tutti gli uomini; imperocchè questo ideale non essendo Iddio, secondo voi, e dovendo essere qualcosa di creato, non so dove più altamente che in voi collocar si possa. Pregovi adunque a togliermi d'incertezza, e farmi a sapere, se voi siete veramente il Logo o il Demiurgo dei filosofi. Dipoi mi sono rallegrato a vedere che in fine in fine fate buono un mio detto, e non solo *m'accordate* per vera, ma di più canonizzate per vostra, (il che è assai più,) una particella della mia dottrina; fortuna quanto più rara tanto più gioconda, che mi ha reso più caro a me stesso. Se non che rimasticando questa dolcezza per assaporarla a mio grande

[1] Lett. I, p. 12.

agio, la mia gioia fu alquanto turbata dalla paura di perderla; perchè mi avvidi che io non son degno del vostro elogio, ovvero che voi mi affibbiate un sofisma assai meschino, come unico titolo per meritarlo. Imperocchè quando io scrissi nell' opera mia che l'Ente è il reale e l'Ente è l'ideale, credetti di parlar propriamente, e di ben ragionare, dando alla voce *Ente* lo stesso significato nei due casi. Ma voi ripetendo la mia sentenza, date allo stesso vocabolo due sensi diversi, intendendo per Ente la sostanza assoluta, quando dite che è reale, e principio e base dell' ontologia; e una forma creata e da Dio distinta, quando affermate che è ideale, e fondate su di esso la psicologia. Si vede adunque che attribuendomi la vostra sentenza, come perno del mio ragionamento, e lodandomi a cagione di esso, voi supponete che io abbia usato il mezzo termine di un sillogismo in due sensi diversi; che è un povero sofisma, di cui uno scolaretto si vergognerebbe. Se la cosa è così, io son costretto di restituirvi il complimento che mi avete fatto, e di anteporre alle lodi le vostre censure.

« Ma appunto per questo che un solo e stesso Essere sotto « due rispetti diversi è il principio dello scibile e il princi- « pio e la base del reale, perchè non potrà studiarsi sotto un « rispetto e poi sotto l'altro, ma dovrà di necessità studiarsi « sotto i due rispetti a un tempo [1]? » Badate bene, che secondo il Rosmini e voi suo discepolo, l'Ente reale, principio e base dell' ontologia, e l'Ente ideale, principio della psicologia, non sono già *due rispetti diversi dello stesso Ente,* ma due Enti numericamente e specificamente diversi, cioè nel primo

[1] Lett. I, p. 12, 13.

caso Iddio, e nel secondo una forma creata. Tanto che in questo luogo voi pigliate per la dottrina del Rosmini quella di un suo avversario; sbaglio enorme, che potrebbe procacciarvi dal maestro qualche scappellotto. Ma lasciando ciò da parte, rispondo alla vostra domanda che da un lato non si può studiare l'Ente reale senza l'ideale, perchè non si può studiare ciò che non si conosce; e dall'altro lato non si può studiare l'Ente ideale senza il reale, perchè non si può conoscere ciò che non è. Vi par egli che questo ragionamento abbia almen del probabile? Dunque se ne può conchiudere che *i due rispetti* dell'Ente sono nella scienza, come nella realtà, indivisi. Nè perciò, ve lo ripeto, nego io che astratteggiando i due aspetti non si distinguano; e io stesso gli distinguo, usando le due voci *reale* e *ideale;* ma distinguere non è separare; e quando si tratta di cose inseparabili, le distinzioni mentali della facoltà astraente non possono indurre nella scienza un divorzio che ripugna. Il monte non è la valle, nè la valle il monte; ma se un pittore, ritraendo una montagna, e un orografo, studiandola, volessero segregarla affatto dalla vallea, starebbero freschi. E infatti, se oltre al distinguere, voi sequestrate, speculando, il reale dallo scibile, dando per base alla vostra psicologia o ideologia, (*sit venia verbo*) un'idea senza realtà, e un principio astratto senza sussistenza, voi fondate la casa in aria, come appunto vi è accaduto.

Citate le mie parole, dove dico, che la scienza è incompetente a fondare la verità fuori dell'ontologismo, voi soggiugnete: « La quale sentenza se, nella vostra maniera di esprimerla troppo esclusiva, è erronea, verissima si fa, quando « invece di dire *fuori dell'ontologismo*, diceste solo, che *nel* « *psicologismo* la scienza è incompetente a fondare la certezza

« e il dovere su basi inconcusse. Intesa a questo modo quella « sentenza voi potete bensì con pienissima ragione pronun- « ciarla contro quella scienza che, disperando della filosofia, « finisce con dire che lo *scetticismo* è l'ultima parola che la « ragione umana può pronunciare sopra sè stessa, e che bi- « sogna fare allo scetticismo la sua parte legittima nell' intel- « letto umano, legando così la scuola scozzese a quella di « Kant la quale veramente non è che uno sviluppo della « prima. Voi potete anzi un simile giudizio portarlo su tutti « quei filosofi, i quali vogliono edificare la scienza movendo « da un punto di partenza puramente *Psicologico;* e non « siete già solo a pensarla così, nè il primo. Ma una tale sen- « tenza non può colpire il sistema del Rosmini, il cui punto « di partenza è ideologico e non psicologico; e non è psico- « logico se non quanto l'ente ideale si prende, non com' « egli è e a noi si mostra, ma come un prodotto soggettivo « del pensiero astraente[1]. » Eccoci di nuovo ai piastrelli grammaticali. Ma almeno confessate ancora un'altra volta (quante sono? me ne rimetto a voi per contarle,) che il psicologismo è il pessimo dei sistemi. Credete poi che il complimento non vi tocchi, perchè chiamate psicologista solo colui, che riguarda l'ente ideale come un'astrazione. E se io vi facessi udir questo appunto dalla bocca riverita del vostro maestro, che direste? Ma vi voglio riserbare questa piacevole novità a un'altra occasione. Per ora mi basta il ripetervi che il psicologismo non consiste solo a porre l'ente ideale nell'astrazione, ma generalmente a collocarlo in una cosa creata, finita, non assoluta. Quanto al ripudiare questo psicologismo, guardimi il cielo dall'attribuirmene il primo

[1] Lett. I, p. 13, 14.

onore; chè io non sono di quelli che fanno nascere la filosofia ai tanti del tal mese del tal anno; ovvero si confidano di averla recata a compimento; e lascio amendue questi vanti al sig. Cousin, aggiugnendovi quanto al secondo per compagno il Rosmini. Ma dopo Sigismondo Gerdil, le cui opere passarono quasi ignote in un secolo non degno di possederle, e dopo gli Scozzesi, (per qualche rispetto,) non conosco filosofo, che abbia per questa parte ristorata la vera scienza. Imperocchè e i pretesi ontologisti germanici, e i razionalisti d'Inghilterra e di Francia sono tutti psicologisti, come avrò occasione di mostrare altrove.

« Se non che voi cadete nell' errore opposto al psicologismo nel dire che lo scibile, la Filosofia (che è mero scibile) dee partire dall' Ontologia. L' ontologia è propriamente la scienza dell' Essere in sè e nelle sue tre forme paragonate fra loro [1]. » Forse l' ontologia, come scienza, non è anche mero scibile? Forse non fa parte della filosofia? In verità che io non so qual costrutto si debba cavare da queste vostre parole. Credete forse che quando si dice l' ideale non potersi separar dal reale, e la filosofia in tutte le sue parti dover avere un fondamento ontologico, si voglia inferir che là filosofia e l' ontologia sono cose solamente e non scienze? A questo ragguaglio la botanica, che studia anche i cavoli, sarebbe un cavolo, e non una scienza. Oh sig. Tarditi, siete pur piacevole e curioso! Distinguete, per l'amor del cielo, la scienza dal suo oggetto. L' oggetto della filosofia è ora il reale, ora l' ideale; ma non mai il reale senza l' ideale, o l' ideale senza il reale, come volete voi. La filosofia

[1] Lett. I, p. 14.

poi dee anche essere un reale, se non è un nulla, opinione poco plausibile, almeno a chi non è rosminiano. Ma se ella si considera separatamente dal suo oggetto, il reale della filosofia non è che l' intuíto e la riflessione del soggetto, cioè del filosofo. Il suo ideale poi non si distingue nè anco numericamente dall' ideale obbiettivo; perchè l'ideale è sempre unico in ogni caso : la moltiplicità non è che negli esseri che lo contemplano e lo studiano. Così negli ordini materiali il nostro sole è unico, e innumerabili le pupille che gioiscono della sua luce. E questo ideale obbiettivo è lo stesso reale assoluto; perchè l' idealità non è altro, che la manifestazione del reale assoluto, che s' immedesima seco, e del reale contingente da lei creato. Quanto a ciò che dite in particolare dell' ontologia, io vi nego risolutamente ch' essa sia la scienza delle vostre forme, se per esse intendete le tre persone divine. Questo vezzo di profanare il più augusto dei cristiani misteri, facendone un teorema filosofico, è degno del Lamennais e dei semidotti francesi, non è degno di un Italiano, nè del Rosmini. Ma siccome può essere che per quelle benedette forme voi intendiate le proprietà divine razionalmente conoscibili, nè posso dire di aver bene inteso il vostro concetto su questo punto, me ne passerò per ora, acciò non si dica che frantendendo il vostro maestro io voglio rendergli la pariglia. Fo però voti sinceri acciò il mistero venga diradato, e l' Ontologia promessa esca presto alla luce; la quale, dopo il saggio che ne avete dato, è divenuta il mio struggimento.

« Ora l' Essere reale non entra nello *scibile* se non per le « idee o cognizioni che la nostra mente ne ha; da queste « dunque si dee partire come da principio e da lume [1]. »

[1] Lett. I, p. 14.

Guardatevi dall' equivocare. Voi dovreste sapere che la voce *idea* si può pigliare propriamente o impropriamente. Nel primo caso essa significa l' oggetto immediato della cognizione, nel secondo l' intuito dell' oggetto conosciuto. Se per idea, s' intende il mero e semplice intuito, ogni idea è nella mente. Ma se s'intende per essa il termine dell' intuizione, si chiede qual sia l' oggetto presente allo spirito, quando egli ha l' intuito dell' Ente ideale. Secondo voi e il Rosmini, questo oggetto non è l' Ente reale e ideale, ma un Ente semplicemente ideale, che essendo numericamente distinto dall' altro, (giacchè altrimenti l' uomo avrebbe l' intuito immediato di Dio,) essendo incompiuto, generico, comunissimo e meramente possibile, non può essere che una forma dello spirito, o alla men trista una forma distinta dallo spirito, ma creata, una copia od effigie del vero Ente ideale, assoluto e increato. Egli è falso adunque che voi pigliate le mosse dall' Essere reale, qual ideale, *come da principio e da lume*. Voi non partite, e secondo il vostro metodo non potete partire, che da una copia, da un ritratto, da un' ombra finita, contingente, e però inautorevole dell' Ente ideale; non potete anco sapere, e tampoco provare, che questo Ente ideale si trovi, senza contraddirvi; onde siete pretto psicologista.

« Del resto, se come voi stesso affermate, i *due Primi debbono farne sostanzialmente un solo;* dunque si può passare « egualmente dall' uno all' altro, e dall' altro all' uno. Se in « virtù di quell' *organismo* che, secondo voi dee sussistere fra « i varii concetti compresi nell' idea del Primo ontologico, « affermate che la *ricerca del Primo ontologico conduce di necessità a quella del Primo psicologico;* non prova ciò mede- « simo la necessità di cominciare dal secondo anzi che dal

« primo? Non prova almeno la possibilità di seguire quest' « ordine? Infatti una volta scoperto il Primo psicologico, in « virtù di quell' *organismo* di cui parlate, saremo condotti « necessariamente anche al Primo ontologico [1]. » Ma non vedete che è appunto perchè i due Primi sono inseparabili, che io dico passarsi dall' uno all' altro necessariamente? Che modo di raziocinare è il vostro? Io dico : i due Primi sono indivulsi; dunque ne fanno un solo. Voi all' incontro argomentate che si debbano separare, perchè sono inseparabili. Signor mio, vi par egli che questa loica stia alla prova? L' organismo ideale di cui ho fatto parola permette certo di separare nella scienza le verità razionali ogni qual volta il concetto dell' una può aversi senza che si abbia simultaneamente il concetto distinto e riflesso dell' altra. Ma ciò non ha luogo nel nostro caso; perchè egli è impossibile il pensare un' ideale che sia nulla, o un reale che non sia pensabile, com' egli è impossibile il pensare una superficie dotata di larghezza e non di lunghezza, o una relazione senza due termini che la compongano, sebbene queste cose fra loro indivise si distinguano mentalmente per opera dell' astrazione.

« Chi per la corrispondenza che debb' esservi tra la psico- « logia e l' Ontologia afferma che l' una può servire a con- « fermare i dettati dell' altra, afferma del pari che si può « cominciare da qualsivoglia delle due. In niun modo adun- « que voi non potete contestare al Rosmini il diritto di cui « egli usò, di proporsi solo la questione del Primo ideolo- « gico, ossia del principio dello scibile [2]. » Voi parlate di

[1] Lett. I, p. 14, 15. — [2] Lett. I, p. 15.

contestazione e di diritti, come se si trattasse di peculii, d'ipoteche, di fideicommissi, o di altro punto litigioso e dipendente dagli statuti arbitrarii degli uomini. Badate che qui si tratta di scienze, e di scienze metafisiche, cioè di cose tanto inflessibili quanto la matematica, nelle quali l'arbitrio non può nulla. In tali materie non corrono diritti, ma doveri, cioè il dovere di conformare la scienza alla verità, la quale è unica, e non la verità agl' innumerabili capricci degli uomini. Credete voi che il determinare i principii o come voi dite il punto di partenza di una disciplina dipenda dal volere umano, come si può a piacimento collocare qua o colà la porta di un edifizio? Se mi accadesse di murare una casa, potrei per la riverenza che porto a un tant' uomo, com' è il Rosmini, ordinare i compartimenti e i fregi a senno di lui, anzichè del Palladio e di Vitruvio, quando ciò gli fosse in piacere; ma egli non sarebbe certo così indiscreto da farmi antiporre i suoi consigli a quelli di un architetto, per ciò che spetta alla bontà delle fondamenta, alla saldezza delle pareti e delle volte, con pericolo di vedermi cader sul capo la mal congegnata fabbrica, e di essere sepolto sotto le sue rovine. Ma il rischio è ben più grave e il male più grande, quando si tratta di una scienza fondamentale, privilegio e proprietà di nessuno, comun patrimonio di tutti gli umani intelletti, e dal cui buon essere tutto il profano scibile e la stessa religione dipendono. Il più gran nemico di questa in ogni tempo fu la falsa filosofia, e non sarebbe difficile il provare che ogni setta eretica ebbe il suo fondamento in qualche vizio di principii e di metodo eziandio negli ordini meramente speculativi. A che termine i falsi filosofi abbiano condotte in Europa quelle credenze che son pure il puntello della civiltà nostra, ciascun sel vede; onde il ristorare le scienze razionali, e preservarle

da nuovi traviamenti e da nuove cadute è l' opera scientifica più importante che si possa proporre la nostra età. Ma a tal effetto bisogna andare alla radice del male, bisogna deporre tutti gli umani rispetti, ripudiare i mezzi termini e i palliativi, che accrescono il morbo, dissimulandolo, senza lasciarsi spaventare alle grida del volgo, e alla viziosa usanza dell' universale. Imperocchè la passata esperienza dee averci insegnato che gli errori, i delirii, le enormità delle conclusioni filosofiche derivano sempre dai principii, i quali contengono in sè stessi e i dati e i metodi e le deduzioni e i progressi di tutta la scienza. E siccome tali parti non si trovano nei principii esplicate, ma avvolte e chiuse a guisa di germi quasi inapprensibili, perciò egli è d' uopo di una gran solerzia per cernere il loglio dal buon grano, e di una grande severità per rigettarlo. Onde coloro i quali dicono che tali quistioni minute sui principii non rilevano, purchè si sia d' accordo sul grosso delle conseguenze, e le chiamano tritumi inutili e sottigliezze scolastiche, non se ne intendono; imperocchè tal errore che nel suo stato rudimentale è difficile a scorgersi, e par di poco e nessun momento, fecondato che sia dalla logica e giunto a maturità, può perturbare tutta la scienza. Così non potrai forse a prima vista distinguere il seme di una pianta salutifera da quella di un veleno, e un catello da un lupicino; ma lasciali crescere e t' avvedrai ben tosto del loro divario. La scienza dei principii, lo ripeto, è l' importanza del tutto, come quella che contiene i germi di tutta la filosofia e di tutto lo scibile; e in tale scienza non v' ha nulla di accessorio, di accidentale, di poco importante, di opinabile; perchè essa è rigorosa, esatta e precisa come le matematiche. La controversia che corre fra me e il Rosmini risguardando appunto questa scienza madre, è dunque di massima importanza; il

che mi scuserà presso i buoni intenditori, se paresse a taluno ch' io ci metta troppa mazza, trattandola, e troppa inflessibilità nel rigettare certe opinioni di un uomo benemerito degli studi comuni. Voi vorreste ch' io fossi men difficile e scrupoloso, e non *contestassi* al vostro maestro il diritto di camminar come vuole nella prima scienza, e me lo dite in un certo modo, che par quasi mi accusiate di poca gentilezza, se rifiuto di farvi questo piacere. Ma badate che qui si tratta di una quistione di metodo, che nasce da una quistione vitale di principii; poichè il voler fondare la psicologia fuori dell' ontologia suppone che nella scienza umana l'ideale sia separabile dal reale; principio che è l' essenza e l' anima della filosofia rosminiana, e che come ho provato è pregno di uno scetticismo assoluto. Nè perciò confondo io già la psicologia coll' ontologia, come pare vogliate inferire dalle mie parole. La psicologia s' immedesima coll' ontologia solo quanto ai principii, o vogliam dire al Primo psicologico, identico all' ontologico; e questa condizione è comune alle scienze speculative e di ogni genere, le quali tutte pigliano dal Primo ontologico i principii da cui muovono, i dati e il soggetto in cui si travagliano, i metodi che seguono, e il fine a cui s' indirizzano. Ond' è che il Primo ontologico si appella filosofico, in quanto risguarda tutta la filosofia; e si potrebbe del pari chiamar scientifico o enciclopedico in quanto si estende a tutto lo scibile. Ma salvo questo punto comune a ogni disciplina, salvo questa medesimezza iniziale e fondamentale, la psicologia si distingue dalla ontologia in tutto il resto del suo processo. L' ontologia è il centro, in cui si appuntano tutti i raggi del gran circolo scientifico: la psicologia è uno di questi raggi. Iddio, in cui s' immedesimano il reale e l' ideale, è il centro della scienza, come della natura; onde tanto è assurdo il dire che la

psicologia non s' attenga all' ontologia, quanto l' affermare che lo spirito dell' uomo non dipenda dal principio creativo dell' universo. Voi distinguendo il principio psicologico dall' ontologico, create una psicologia, senza base e senza valore: negando che l' ontologia sia la scienza prima, e fabbricando una ideologia chimerica, che si distingue solo di nome dalla psicologia, distruggete tutte queste discipline, e con esse l' universalità dello scibile.

« Stabilito che la questione proposta dal Rosmini nel « Nuovo Saggio si è quella del *principio dello scibile,* e non del « *principio e base del reale,* » (che è quanto dire stabilito appunto quello, di che io accuso principalmente il Rosmini) « chi per poco pon mente a ciò che può essere *principio* « *dello scibile,* non può fallir di vedere che la questione di un « tale principio non può consistere in altro, che nell' esa- « minare quale sia l' incatenamento naturale delle idee e de' « pensieri umani, affinchè, trovate le relazioni di dipendenza « che hanno fra di loro, si riesca finalmente a conoscere e « stabilire quale sia quella fra tutte le idee, quel *primo noto,* « che non dipenda, non abbia bisogno delle altre per *poter* « esser concepita dalla mente umana, e dalla quale le altre « tutte dipendano, non possano cioè essere concepite, senza « che essa mente concepisca insieme quella prima [1]. » No, signore, ciò non basta, se per *primo noto* non intendete una verità dotata di realtà e di sussistenza. Se all' incontro ponete il *primo noto* in una mera generalità e in una pretta astrazione sfornita per sè stessa di valore obbiettivo e assoluto, voi non potrete dedurne lo scibile, come quello che non può

[1] Lett. I, p. 15, 16.

consistere senza una base obbiettiva. Voi discorrete sempre presupponendo per vero un error capitale, e per certo ciò che non potrete mai dimostrare, qualunque opera facciate per riuscirvi. Il qual errore è la separabilità dell' ideale dal reale nella scienza, fondato sull' abuso che fate di un' astrazione. Esaminando la vostra seconda lettera avrò luogo di mostrare più largamente l' error capitale del vostro maestro, che infetta tutte le parti del suo sistema; ancorchè per convincerne la falsità non sia d' uopo di un lungo discorso. Lo stesso Rosmini ve ne porge il modo; poichè egli s' accorda coll' antico dettato delle scuole, che l' Idea, l' Ente, è la stessa Verità [1]. Or come mai la verità può non esser reale? Come potete disgiungere dal reale il vero, che è la realtà suprema? Come non v' avvedete, che fatto questo divorzio, e ridotto il vero a una mera possibilità, senza alcun fulcro reale e effettivo, la stessa possibilità svanisce, o al più non dura che come una vuota e subbiettiva astrazione dello spirito? Che cos' è l' ideale per noi, se non l' attinenza di una realtà intelligibile per sè stessa col nostro spirito da lei creato, colla facoltà d' intendere ciò che può essere inteso? E la verità non produce ella la certezza? La certezza non è fondata sulla verità? Or come si può esser certo di ciò che non è reale? E che cos' è il sapere, se non il conoscere con certezza? Se dunque lo scibile è inseparabile dal certo, il certo dal vero, e il vero dal reale, ciascun vede per sè medesimo quel che ne segua. La scienza e la realtà sono dunque inseparabili. La realtà è l' essere concreto e intelligibile, e la scienza è l' intelligenza di questo essere. Egli non basta adunque a nessuna scienza il conoscere *l' incatenamento naturale delle idee e dei*

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 64, seqq.

pensieri umani, se non si conosce di più che questo incatenamento corrisponde a quello delle cose; altrimenti si scambia la filosofia col romanzo e la scienza colla poesia. Ora la corrispondenza delle cose e delle idee non si può ammettere, se la prima idea non è anche una cosa, se non è la prima cosa, che produca tutte le altre cose, come la prima idea produce tutte le idee. La vera scienza è veramente come una catena, di pregio inestimabile anche nella vita operativa, poichè col mezzo di essa l'arte umana può sollevare il mondo. Ma a tal effetto si richiede che il suo primo anello sia bene e saldamente attaccato, perchè una catena senza appicco, come une leva senza appoggio, torna in tal caso affatto inutile. Chè sebbene la vostra catena scientifica fosse così perfetta, come la rete di Caligorante fatta da Vulcano,

« Di sottil fil d'acciar, ma con tal arte,
« Che saria stata ogni fatica invano
« Per ismagliarne la più debol parte, »

secondo che racconta l'Ariosto [1], se di più non l'appendeste a un buon chiodo, o arpione, o altra sorte d'appiccagnolo ben saldo e proporzionato al peso da sollevarsi, non ne potreste cavare il costrutto, che vi proponete. Or sapete dove si dee porre il sostegno della catena scientifica per averne servigio? In Cielo, e non altrove. *Ab Jove principium*, diceva il motto dell'antica sapienza italica, che avete letto in fronte al mio libro. La vera filosofia somiglia a quella catena d'oro, di cui parla Omero [2], colla quale il Giove pelasgico, ombra del Iao o Ieova biblico, può tirar in alto a suo piacimento, e

[1] Fur. XV, 56. — [2] Il. VIII.

render pensile il mondo. Ma se invece di annodarla all' Olimpo celeste, come il Dio omerico, voi volete attaccarla alla terra, o al più appiccarla alle nubi, come il Rosmini, non farete nulla; e somiglierete a quei filosofi selvatichi, che pontavano la terra sur una testuggine, e la testuggine sul niente; onde alla seconda interrogazione che lor si faceva, erano in sacco. Così se io chieggo a voi qual sia il primo noto, principio di ogni scienza, voi mi rispondete, che è l'ente possibile; ma se vi domando di più come il possibile possa concepirsi senza il reale e l'assoluto, voi sarete costretto di tacere, o dismesso il vostro sistema, farete ricorso all' ontologia.

« La questione adunque è tutta ideologica o logica, e nulla « più [1]. » Vero, se pigliate le voci *idea* e *logos* nel senso greco di Platone, che non può essere il vostro. Falso, se le usurpate nel significato gallico o gallizzante dei sensisti e dei razionalisti moderni, chè è il vostro, e disgiungete le idee dalla vera Idea.

« Ora nell'*ordine logico* voi stesso confessate, che il Ros« mini la risolse bene, ponendo in capo allo scibile l'Ente in « quanto è idea o sia lume della mente [2]. » In verità che se io avessi scritto questo nell' Introduzione, dove provo il contrario, sarei degno di essere lapidato da ogni lettore di senno, come colpevole di una ridicola contraddizione, o dai Rosminiani, come canzonatore del loro maestro. Ma io procaccio di non contraddirmi, e non canzono nessuno; e se aveste letto con animo riposato ciò che io dico in lode del

[1] Lett. I, p. 16. — [2] *Ibid.*, p. 16.

Rosmini, avreste veduto che i miei complimenti sono un po' meno scoccolati che non credete. Voi siete sì avvezzo a idolatrare il vostro maestro, e ad avere in conto di perla finissima non solo ogni sua parola ma stò per dire ogni suo sputo, che supponete tutto il genere umano animato dallo stesso sentimento; onde quando altri pronunzia una frase in lode di quello, non solo la interpretate come una formola matematica, ma l'aggrandite nella vostra immaginazione, e le fate dire assai più che non dice. Il qual modo di procedere verso il Rosmini non si può meglio paragonare che col procedere del Rosmini stesso verso il suo ente possibile, spezie di dio filosofico, ch' egli trova da per tutto; tantochè a ogni tasto un po' equivoco degli antichi autori, a ogni frase enigmatica che si rinviene nei loro scritti, egli si frega le mani ed esclama tutto gioioso : vedete ! ecco l'ente possibile. Così voi volete a marcia forza buscar da per tutto approvazioni del vostro maestro, e non fate esente da questo grave tributo nemmeno i suoi avversari. Laonde se questi dicono qualche parola per commendare ciò che è degno di commendazione, senza misurar colle seste le loro espressioni, voi le pigliate subito in senso illimitato; e poi quando v' accorgete che bisogna pure dar loro qualche tara, ve la pigliate col lodatore, come se vi ritogliesse il datovi, e gridate contraddizione. Se io avessi conosciuta per tempo questa vostra *rosminolatria*, avrei meglio pesate le mie parole d' encomio; tuttavia, così come elle suonano, mi affido di potervi mostrare che io non son costretto a ritrattarle per evitar la taccia di contraddirmi o di adulare; chè sarei veramente un adulatore, se le avessi pigliate nel senso vostro. Capisco che questa intramessa farà ridere più di un lettore; e vi confesso che rido anch' io, scrivendola; paren-

domi assai singolare il vedermi accusato di troppa urbanità, e costretto a scolparmi di un complimento, come se fosse un' ingiuria.

Voi citate iteratamente e con molta prosopopea due luoghi delle mie opere, in cui ho lodato le dottrine del Rosmini [1]. Questo almeno vi dee provare ch' io apprezzo la persona e i libri del vostro maestro, e che il mio dissenso da lui non muove da avversione, o altro ignobile affetto, e non mi toglie la dovuta stima dell' autore e delle sue opere. E siccome uno di questi luoghi si trova nell' Introduzione scritta quando io era già informato dell' articolo luganese, in cui, (se si piglia alla lettera,) il Rosmini risponde coi pugni alle mie carezze, potete ritrarne che io so anche occorrendo ommettere un giusto risentimento. Ma voi pretendete, che le mie lodi ripugnano alle mie censure; onde mi dite in un luogo gravemente: *io vi restituisco in tempo per ritrattare quella lode* [2]. Tranquillatevi, sig. Tarditi, che fin qui nè io nè voi non siamo obbligati a restituzione. Io non ho mai stampato in nessun luogo ciò che ivi mi fate dire, essere cioè il Rosmini *il primo psicologista del secolo* [3], perchè questa non sarebbe nella mia bocca una *lode*, come credete, ma la più grave contumelia possibile a proferirsi contra un filosofo qualunque, non che contro un personaggio così onorando come il Rosmini. Oh povero sig. Tarditi, che distrazioni sono le vostre? Voi mi attribuite una frase che non ho detta; e pigliate per un complimento il più solenne incarico, che potrei dare a un galantuomo. Imperocchè nel mio vocabolario le parole *psicologismo* e *psicologista* hanno un senso ben

[1] Lett. I, p. 16, 17, 18, 27. — [2] Lett. I, p. 27. — [3] *Ibid.*

diverso da quelle di *psicologia* e di *psicologo*, e significano l'una il sistema speculativo più funesto, da cui nascono tutti gli errori, e l'altra chi professa questo sistema. Il Rosmini è certo psicologista suo malgrado; ma come uomo giudizioso e pio, egli rigetta le conseguenze de' suoi principii ogni qualvolta al buon senso e alla religione ripugnano. Felice e onorevole incoerenza, che mi vieta di dargli quella lode singolare che voi avete sognata, e che forse non oserei conferire anche a chi la meritasse per paura di parere troppo inurbano.

Ma almeno, direte, il Rosmini è secondo voi il principe dei psicologi, poichè affermate che *niuno ha fatto finora un esame così compiuto e sagace del Primo psicologico*[1]. Adagio, signor mio, pesate bene queste parole, poichè a giudizio vostro bisogna governarsi nei complimenti colle bilancette dell' orafo. Che cos' è il Primo psicologico separato dall' ontologico, e come lo considera il Rosmini, secondo la dottrina del mio libro? Una chimera. Io avrò dunque detto che il Rosmini analizzò una chimera assai meglio di tutti i suoi precessori. La lode non è grande, nè tale da fare arrossire la modestia del lodato. Il quale potrebbe forse risentirsi dell' ironia, se l' avessi encomiato in tal forma; il che era però al tutto fuori della mia intenzione. Pigliate adunque quelle frasi pel loro verso, e come usano i lettori discreti, che non misurano i complimenti col compasso nè colla squadra, e non confondono il galateo colla matematica. Imperocchè se mi è accaduto talvolta di far plauso a ciò che è lodevole con termini troppo vivi, (del che non credo di avere a pen-

[1] Lett. I, p. 15.

tirmi, se la gentilezza non è peccato,) mi farei coscienza di commendare eziandio rimessamente ciò che è biasimevole e degno di censura. Così, verbigrazia, a proposito di voi e della vostra apologia, io potrei facilmente trasmodare, quando venissi a discorrere del vostro amore pel vero, e dell' affezione che portate al vostro maestro, dando a queste virtù le lodi che esse meritano; ma quanto al celebrare l'efficacia della vostra logica, e la bravura che mostrate a gittarvi nel cuore della battaglia, pigliando l' avversario a corpo a corpo, invece di bezzicarlo alla coda, state sicuro che non avrete mai a tassarmi per questa parte di lodatore importuno, od esagerato. Avvertite in oltre che le frasi elogistiche di cui mi valgo nell' Introduzione riguardo al Rosmini, essendo premesse a una critica del suo sistema, ragion vuole che s' intendano con quei temperamenti, e lor si dia quella tara che risulta da tutto il contesto. E poichè voi volete che si proceda col regolo o coll' archipenzolo anche in questa faccenda, mano a soddisfarvi. Dico adunque che il Rosmini ha giovato alla psicologia, e che si dee riverire il suo nome come benemerito delle scienze filosofiche, quando sia lecito di correggere gli errori non piccoli e adempiere le lacune notabili del suo sistema; ma che se ciò si vuol vietare, giudicando che tal sistema sia buono e perfetto, egli avrà assai più nociuto che giovato agli studi speculativi. Prima di lui gli ontologi di maggior polso aveano riconosciuto l'intuito continuo e immediato dell' Assoluto, e collocata in esso la base del sapere. Ma le loro investigazioni a questo proposito non erano compiute, nè precise; mancavano di rigore scientifico; non abbracciavano che una parte della materia; e quel che ci era di oscuro e di difettuoso noceva all' evidenza del rimanente, e dimezzando la verità, potea aprir l' adito

a conseguenze erronee e funeste. Infatti, si poteva chiedere in che modo l'intuito dell'Ente assoluto si connetta con quello delle cose create? Come l'esistenza sostanziale delle creature si accordi colla infinità divina? Qual sia il nesso per cui si collegano insieme que' due ordini di cose e di cognizioni? A queste e simili domande che si affacciavano naturalmente allo spirito, que' primi ontologi non soddisfecero in modo scientifico. E far nol potevano, senza ricorrere all'idea di creazione sostanziale e libera, senza appurare la sua simultaneità con quella dell'Ente assoluto, e senza assegnarle nella scienza quel principato che gli oracoli divini le avevano dato nella religione. La qual opera non era poi altro in sostanza che l'organizzamento scientifico della formola ideale. Ecco ciò che non fecero i predecessori del Rosmini, e ciò che avrebbe dovuto far egli per arricchire veramente e condurre innanzi la scienza. Veggiamo ora ciò ch' egli ha fatto. Invece di aggiungere alla teorica della visione ideale ciò che le mancava, le tolse il meglio di quello che aveva, come chi per far vivo e moltiplicare col traffico un tesoro capitatogli alle mani, cominciasse a disperdere l'oro e il mobile più prezioso che vi si trova, serbando solo gli accessorii del capitale, e il men nobile metallo. L'Ente degli antichi ontologi era reale e ideale comprendeva il concetto dell'ente possibile, qual tipo dell'intelligibile e del fattibile in universale, inseparabile dalla intelligenza e dalla virtù creatrice. Il Rosmini cominciò a scavezzare l'Ente assoluto, dividendo nella scienza il reale dall'ideale, e ripudiando il primo, senz' avvedersi che distruggeva anche il secondo, perchè negli ordini del pensiero umano, come in quelli delle cose, l'idealità è inseparabile dalla realtà assoluta. Fatto questo primo smembramento contro natura, egli fu

costretto a farne un secondo, cioè a mutilare lo stesso Ente ideale e non reale, riducendolo al mero Ente possibile; giacchè l'idea del possibile che è solo una parte dell'ideale reale, diventa tutto l'ideale, ed esaurisce per così dire l'idealità tutta quanta, ogni qual volta essa viene scompagnata dalla realtà. E anche qui l'italiano filosofo non si accorse che distruggeva eziandio quel poco che volea conservare; giacchè il possibile non può stare senza un ideale più esteso, come l'ideale non può consistere senza il reale. A queste due demolizioni intellettive ne succedette una terza, cioè la distruzione dell'elemento obbiettivo, che si trova nell'ente possibile, di cui il Rosmini non serbò che l'elemento subbiettivo, benchè questo pure in effetto sia dall'altro inseparabile. Il possibile infatti non essendo che il pensabile, come pensabile, ha due diversi rispetti secondo che si riferisce al pensiero increato o al pensiero creato. In ordine al primo, esso è il pensabile in universale, come pensato da Dio: in ordine al secondo, esso è il pensabile in universale, come ripensato dall'uomo colla riflessione, che è quanto dire il ripensamento umano e riflesso del pensabile in universale pensato da Dio. Di questi due elementi, il primo è da noi afferrato coll'intuito, e il secondo colla riflessione sola; il primo è obbiettivo ed estrinseco all'intuito che lo apprende, il secondo è subbiettivo, risiede in esso intuito, cioè nello spirito intuente, come effetto dell'atto intuitivo, ed è ivi colto dalla riflessione. Il valore dell'elemento subbiettivo dipende dall'obbiettivo; perchè il pensabile umano è solo legittimo in quanto si riscontra col pensabile divino, di cui è una copia, come il pensiero dell'uomo è un'imagine dell'intelligenza creatrice. D'altra parte il pensabile divino e obbiettivo s'immedesima coll'ideale

e questo col reale assoluto, secondo le cose testè discorse. Ora il Rosmini avendo separato l'ideale dal reale, e il possibile dall' ideale, fu costretto a sequestrare altresì nel concetto del possibile il pensabile umano dal pensabile divino, escludendo l'ultimo, e facendo grazia al solo elemento subbiettivo di questa nozione, il quale come possa stare senza l'altro, e aver qualche valore, ciascun sel vede. E veramente egli non potea fare altrimenti, governandosi, come vedremo, nelle sue inchieste col solo metodo psicologico; il quale, consistendo nell' applicare la riflessione al solo soggetto, non può cogliere tutto ciò che è obbiettivo, come è lo stesso possibile considerato qual pensabile e pensato divino, e non semplicemente qual pensabile e ripensato umano. Vero è che l' Autore ricorre ai dati ontologici ogni qual volta ciò è richiesto per evitare le deduzioni assurde de' suoi principii; onde afferma in molti luoghi che il suo possibile è obbiettivo; come in altri immedesima il suo ideale col reale divino; ma tutte queste sentenze ripugnando manifestamente al suo principio fondamentale della separazione del reale dall' ideale, si debbono scartare, (come paralogismi onorevoli al diritto senso e alla pietà dell' Autore,) chi voglia farsi un concetto esatto e logico del suo sistema, e conoscere i frutti che se ne possono ragionevolmente aspettare per le scienze filosofiche.

La separazione del reale dall' ideale, che voi, sig. Tarditi, confessate così ingenuamente, recandola a merito e a guadagno anzi che a torto ed a perdita del vostro maestro, è adunque il principio cardinale del suo sistema, e la sorgente di tutti gli errori suoi. Di qui nascono i suoi paradossi intorno alla cognizione umana, e i vizi copiosi della sua psicologia; dei quali avrò in un' altra lettera occasione di parlarvi

alquanto minutamente. Imperocchè siccome l'ideale è unico per tutte le intelligenze, l'alterazione introdotta in esso dal Rosmini dee stendersi per tutte le sue attinenze, e corrompere le parti più vitali della psicologia stessa. Il che io noto, perchè parete credere o voler far credere, che io abbia esaltata senza riservá la psicologia del vostro maestro; laddove io ho notato, (appunto in uno di quei passi encomiastici che allegate,) che ci è dentro *un difetto importante* che vizia le sue analisi psicologiche, e da cui nacquero i traviamenti ontologici dell' Autore [1]. Dissi *difetto,* perchè allora io non sapeva che fosse un peccato il parlare civilmente, e l'attenuare al possibile le mende del prossimo; ma ora dopo la castigatura che me ne avete data, correggendomi dico, che non il *difetto,* ma l'*assurdo* capitale della psicologia rosminiana, è appunto la separazione del reale dall' ideale. Dalla quale l'Autore fu tratto a negare l'intuito immediato, e la percezione diretta del concreto, facendo consistere tutta la cognizione umana in una mera e *insussistente* astrazione, e affermando che ogni concreto è inconoscibile per sè stesso. E siccome tolta la notizia del concreto, lo scetticismo e il nullismo sono inevitabili, egli suppose per ripararvi un' equazione chimerica fatta dallo spirito fra l'idea dell' ente possibile e l'apprensione sensitiva degli obbietti; equazione seco stessa ripugnante, come ho provato altrove [2]. Con alcuni argomenti, ai quali avete creduto bene di non rispondere una sola parola. Diede una falsa teorica del giudizio, che è l'operazione conoscitiva più importante e fondamentale dello spirito umano, supponendo che l'idea sia separabile dal giudizio; imperocchè l'idea e il giudizio riferendosi all' ideale e al reale, se

[1] *Teor, del sovr.,* p. 364. — [2] *Introd.,* t. II, p. 23-29.

questi sono separabili a rispetto nostro, se il primo di essi è da noi percepito senza il secondo, ne seguita di necessità che l'idea per sè stessa può stare senza il giudizio. Collocando la prima, anzi unica notizia dell'uomo, in una mera idealità astratta senza realtà e concretezza di sorta, da un lato egli fu costretto a ripetere dall'intervento della facoltà sensitiva interiore e esteriore la varietà delle nostre cognizioni; dall'altro venne sforzato a dedurre l'elemento intellettivo di tutte le idee da quella idea vuota e unica : onde pel primo verso cadde nell'errore dei sensisti, che ripetono dai sensi le nozioni metafisiche, morali, estetiche, matematiche; pel secondo, precipitò nell'assurdo degli emanatisti, che fanno derivare l'una idea dall'altra per via di generazione, invece di farnele discendere per via di creazione o di produzione logica, secondo che esse idee esprimono un fatto contingente o una verità assoluta. Viziato il principio generico della quistione dell'origine delle idee, l'errore trapassò nelle applicazioni speciali che volle farne; il che mi sarebbe facile a provare, chiamando a rassegna le analisi rosminiane delle idee di tempo, spazio, sostanza, bene morale, e simili, se questo non richiedesse un troppo lungo discorso.

L'ontologia che tratta della realtà assoluta, e de' suoi vincoli colla realtà creata in universale, riuscì ancor più sformata e guasta della sua figliuola, (dovrei dir genitrice, secondo voi e i psicologisti,) dalle mani del suo nuovo padre. Dico di quella parte dell'ontologia, ch' egli tratta o accenna nel Nuovo Saggio; perchè l'altra che non è ancor pubblicata, non può essere un oggetto di critica, ma solo di desiderio e di speranza. Avendo sostituita la mera riflessione all'intuito,

egli pose il punto di partenza della filosofia, per usare il vostro linguaggio, in un' idea vaga, insussistente, subbiettiva, creata, e quindi impotente a costituire una verità assoluta e un vero ed assoluto ideale. Fece dipendere la conoscenza che abbiamo del reale da un giudizio composto di un soggetto cieco, sensitivo, inconoscibile e di un predicato conoscibile, ma privo di sussistenza fuori dello spirito; e su questi due fondamenti subbiettivi, (benchè obbiettivi gli chiami,) che è quanto dire su questo doppio nulla obbiettivo, piantò non solo l' esistenza di sè e del mondo, ma quella di Dio, e commise la verità più augusta e più momentosa all' appoggio di un sofisma. Volendo del pari ripetere da quella vuota idealità la regola suprema del vero, e i principii razionali della contraddizione e della ragion sufficiente, basi del discorso e fonti della certezza; spogliò questi principii di ogni concretezza e realtà ideale, e riducendoli ad astrazioni in aria, aperse un adito amplissimo all' immoralismo, all' ateismo, al nullismo, e allo scetticismo più assoluto; e per ovviare a tali conseguenze orribili e calamitose che gli si affacciavano in folla, e da cui l' animo suo religioso abborriva, entrò in un tal pelago di contraddizioni, da far perdere il bandolo a un lettore poco esercitato in queste materie, e da dare una facile vittoria a' suoi apologisti, se la bontà o reità di un sistema si dovesse giudicare non dalla logica de' suoi principii, ma da quella de' suoi seguaci. Ecco quali sono sommariamente i torti filosofici del Rosmini, nati tutti per diritto filo da quel primo *difetto* di sequestrare il reale dall' ideale, collocando nell' ideale solo il principio di tutto lo scibile. Parvi egli che questo sia stato un vero progresso rispetto alla sublime dottrina della platonica antichità, purgata da ogni vizio panteistico, per opera di quella illustre

scuola cattolica, di cui santo Agostino fu il primo maestro, e il Gerdil l'ultimo discepolo? Questi valorosi aveano gittate le fondamenta, e incominciato soltanto, anzichè compiuto l'edifizio. Che fece il Rosmini? Forse attese a finirlo, levando alto le colonne del tempio, e posando sovra di esse quella maestosa cupola, che come il capolavoro di Michelangelo, dee toccare il cielo? No; anzi gli parve di dover rifare le fondamenta, quasi che non fossero salde e sicure a sufficienza; e invece di piantarle sul terren sodo e pillato, credette di far meglio a bilanciarle in aria a forza di gassi o di vapori, come un globo areostatico. Questa prudenza in un architetto vi par ella molto degna di lode? Se non che il Rosmini non fu anco inventore del suo paradosso; e non fece che rinnovare l'opinione dei semirealisti peripatetici del medio evo, diversa dal nominalismo in apparenza, concorde in effetto [1].

Ma se il Rosmini errò come filosofo così gravemente, egli compensò in parte questi mali con alcuni beni. Prima di lui l'idea dell'ente non si era ragguagliata con tutte le nozioni derivative dello spirito umano. L'autore del Nuovo Saggio imprese a fare questo confronto, e mostrò che tal concetto si collega con tutti gli altri e precede loro logicamente. Al che io feci allusione, quando lodai *la riduzione psicologica di tutte le idee* fatta dal Rosmini, come un *progresso importante,* benchè accennassi il vizio, che nuoce a questa e a tutte le altre verità della sua psicologia. Infatti la sua riduzione involge due gravi errori: 1° l'introduzione di un vincolo generativo fra tutti i concetti secondarii e l'idea prima, invece del nesso logico e

[1] *Introd.*, t. II, p. 726, 726. L'autore medesimo lo confessa nel *Rinn. della fil. del Mam.*, p. 498, seg. e altrove.

creativo [1]; 2° la surrogazione di quella idea così smingherlina e infeconda del *pensabile umano* all' idea del vero Ente assoluto e creatore, cioè di un falso Primo psicologico al vero Primo filosofico. Se in vece di contentarsi di quella vana possibilità, egli fosse risalito al vero Ente, quale ce lo porge la riflessione ontologica, egli avrebbe trovata la formola ideale; la quale spande sulla natura e origine delle idee una mirabile luce, come avrò occasione di mostrarvi nelle lettere seguenti. Perciò se il Rosmini è da lodare per aver avuto l'idea felice di cercare nel concetto dell' Ente la radice delle umane cognizioni con un' analisi psicologica che chiarisse minutamente la sentenza generica de' suoi antecessori, non possiamo egualmente ringraziarlo del modo con cui colorì il suo disegno, pigliando per la vera idea dell' Ente solo un' ombra di essa. Laonde io porto opinione che anche dopo i lavori rosminiani la soluzione del quesito sull' origine delle idee, l' analisi dell' idea dell' Ente e dell' intreccio di essa colle altre nozioni, siano ancora da farsi; benchè confessi molto volentieri, che il Nuovo Saggio colle verità imperfette che contiene, e co' suoi medesimi errori, ha agevolato l' opera a chi vorrà porvi mano. E aggiungo che la risoluzione di questi e degli altri problemi psicologici non potrà mai essere soddisfacente e fondata, se non viene dedotta dalla formola ideale, principio supremo del sapere. So che questo giudizio è severo; ma lo credo giusto, e mi tengo in grado di proferirne più ampie prove quando occorra. Nelle mie precedenti opere io l' aveva accennato coi modi più riverenti ch' io aveva saputo; perchè mi duole assai, discorrendo di un uomo ingegnoso e dotto, di un mio compatriota, di un

[1] *Introd.*, t. II, p. 93-105.

figliuolo devoto e di un ministro operoso e zelante della Chiesa, il dir cose che paiano men che gentili; ma la sua poca urbanità, e lo scandaglio geometrico che avete voluto fare de' miei complimenti, mi vi costringono. Imperocchè, siccome un lungo esame mi ha fatto capace, che le conseguenze legittime del rosminiano sistema sono esiziali alla buona filosofia e alla religione, io mi credo in debito di combatterlo con quei modi che sono opportuni, acciò la verità venga a galla, e non sia sopraffatta dal tuono cattedratico, dall' audacia o dall' asprezza delle parole.

Questo lungo esame ch' io dico di aver fatto delle opere del Rosmini vi parrà strano, dappoichè sentenziaste che io aveva recato nella lettura di quelle la stessa considerazione e imparzialità che il patriarca della miscredenza moderna adoperava nelle sue lucubrazioni filosofiche [1]. Tuttavia m'affido che questo po' di polemica basterà per mostrare agli assennati da che lato si trovino la leggerezza e la temerità; giacchè dopo le cose dette niuno potrà più accusarmi con garbo di aver franteso il vostro autore, se prima non proverà che egli e i suoi discepoli hanno saputo conoscere e pesare le conseguenze legittime del loro sistema. Tuttavia non credo inopportuno di dir due parole in universale sulla via che tenni filosofando per giungere al punto in cui mi trovo. Assai prima che uscisse alla luce il Nuovo Saggio del Rosmini, io era persuaso della grande importanza che l' idea dell' Ente ha in filosofia, e della maggioranza dell' ontologia sulle altre scienze speculative. Io non avea già trovati questi primi concetti da me; perchè negli ordini ideali l' invenzione as-

[1] Lett. I, p. 3, 4.

soluta non è possibile; tutta l'opera di noi poveri uomini si riduce ad esplicare colla riflessione, mediante l'aiuto della parola, i germi somministrati dalla cognizione intuitiva. La parola, che destò in me quei primi presentimenti fu quella della religione, (consegnata in molti luoghi delle sacre lettere, e specialmente nel tetragramma,) e di alcuni illustri filosofi cristiani, fra' quali citerò solamente il Malebranche, il Boursier, (che nel suo trattato sull' Azione divina assegna al concetto dell' Ente un luogo principalissimo,) e il Gerdil, che difese con grande ingegno la dottrina agostiniana rinnovata dal Malebranche, contro i suoi oppugnatori. Ma stando nei termini di questi autori, e nulla aggiugnendo all' idea dell' Ente improducente, io non vedeva come si potessero evitare certe conseguenze favorevoli al panteismo. Quando apparve il Nuovo Saggio lo lessi con piacere, e mi parve lodevole piuttosto la sagacità psicologica dell' Autore che non l'uso che ne aveva fatto, accorgendomi ch' egli pure non potea evitare logicamente il panteismo, se non con un eccesso anco peggiore, cioè collo scetticismo e col nullismo assoluto. Vidi che per mettere in salvo ogni verità, uopo era attenersi al principio malebranchiano solo atto a fondare saldamente la scienza, e per cansare i corollari panteistici era di mestieri compirlo; giacchè questi non poteano nascere che da qualche mancamento e imperfezione di esso. Avendo indirizzate le mie meditazioni per questo verso, avvisai che il difetto dovea consistere nell' assenza dell' idea di una creazione sostanziale e libera; e siccome io aveva già immedesimato coll' Ente ideale il principio di contraddizione, m' accorsi che identificando con esso nello stesso modo il principio della ragion sufficiente, l' Ente improduttivo diventava creatore, e il panteismo era distrutto

da quel medesimo principio che pareva favoreggiarlo. Il principio della ragion sufficiente importa la creazione, cioè la causazione sostanziale e libera del contingente, ogni qual volta lo spirito nel suo processo discenda dalla ragione al suo effetto, invece di tenere il cammino contrario. Ma il processo discensivo è veramente quello dello spirito nella prima notizia che ha delle cose? Certo sì, se il discorso contrario è impossibile e contraddittorio, com' è veramente; imperocchè la nozione del contingente presuppone logicamente quella del necessario, e non viceversa; ond' è forza che lo spirito intuente discenda dal necessario al contingente, dalla ragion sufficiente e assoluta al suo effetto libero e finito; nè può discendervi, se non mediante il concetto della creazione. Per tal modo io fui condotto a concepire distintamente la formola ideale, come Primo filosofico dello spirito umano; la quale fu come un lampo di luce, che mi fece vedere in modo confuso la soluzione di tutte quelle difficoltà, che mi avevano angustiato, e mi erano parute per poco insuperabili. Tuttavia non volli affidarmi a questa prima apparenza, sapendo quanto sia facile l' illudersi circa i propri pensieri; e la formola ideale, come principio protologico del sapere, non fu per me da principio che un' ipotesi scientifica. Pigliandola come tale, la cimentai applicandola da un lato a tutte le quistioni di filosofia, e dall' altro a tutti i sistemi di questa scienza, e vidi ch' essa scioglieva le une e spiegava gli altri non solo assai meglio che non s' era fatto finora, ma assai più pienamente e precisamente che non pareva da aspettarsi in tali materie, recando nelle cose speculative un' esattezza e un rigore pari a quello delle matematiche. La sottoposi all' analisi, e la studiai in sè stessa coll' aiuto di quella riflessione ontologica, onde vi parlerò

fra poco; e la trovai presente in ogni pensiero, implicata in ogni giudizio, scolpita profondamente in ogni parola. Giunsi a questa conclusione che il pensare umano, eziandio ne' suoi minimi elementi, sarebbe psicologicamente e logicamente impossibile, se la formola ideale non risplendesse del continuo all'intuito, e non fosse la tela immota e perenne, su cui la riflessione ordisce i suoi maravigliosi lavori. D'altra parte lunghe ricerche e comparazioni mi persuasero che fuori di questo principio è vano e impossibile il vincere appieno e sterminare gli errori massicci del sensismo, del nominalismo, del fatalismo, dell'immoralismo, dell'ateismo, del panteismo e dello scetticismo; i quali finora ripullularono di tempo in tempo con grave scandalo degli uomini e disonore della scienza, perchè furono assaliti per fianco, anzichè attaccati di fronte, e sterpati dalle radici. E siccome la formola ideale sola somministra le armi acconcie a spiantarli, così ella perfeziona, riunisce e riduce a compimento scientifico i trovati migliori e dispersi delle scuole più illustri, dagli antichi Platonici fino ai moderni Scozzesi; come sono, verbigrazia, le teoriche delle idee e della percezione, insegnate da Platone e dal Reid; le quali hanno bisogno l'una dell'altra, e si compiono reciprocamente, ma non possono trovare il punto in cui combaciano insieme e si meschiano, fuori della formola ideale. La quale mostrando altresì il centro, in cui si appuntano e si confondono il reale e l'ideale, si appuntano senza confondersi il necessario e il contingente, l'infinito e il finito, riduce a unità da un lato la scienza e la pratica, il pensiero e l'azione, la vita speculativa e operativa degli uomini, e dall'altro la scienza ed azione umana colla scienza e azione divina, rimovendone egualmente la separazione introdottavi dai filosofi volgari e superficiali, e la confusione

immaginata dai panteisti. Per tal modo tutto lo scibile umano muove da un solo principio non subbiettivo, come quello dei sensisti, e dei Critici, non vago, ipotetico e confuso, come quello dei razionalisti, non insussistente, astratto, infecondo, come quello dei Rosminiani, ma da un principio obbiettivo, determinato, concreto, reale, fecondo, in cui l' unità si accoppia ad una varietà rigorosamente organizzata, che accorda tutte le diversità e tutti gli estremi, senza violare la loro natura; da un principio infine, che non è solo ideale e scientifico, ma reale e pratico, e introduce l' accordo e la confederazione della enciclopedia colla universale realtà. La certezza poi della formola ideale è la più grande che si possa desiderare, abbracciando tutte le specie di evidenza, e risultando del pari dall' intuito e dalla riflessione, dal discorso e dalla esperienza, dalla deduzione e dall' induzione, dalla sintesi e dall' analisi; giacchè la formola è del pari un vero e un fatto, un principio e una conseguenza, un dogma dimostrabile e un' ipotesi verificabile, una verità d' intuito e d' osservazione e una verità di raziocinio e di dimostrazione, un assioma e un teorema. Finalmente la formola ideale introduce un nuovo e mirabile accordo fra la speculazione e la fede, la natura e la grazia, la ragione e la rivelazione, la filosofia e la teologia, spiegando e legittimando con rigore scientifico le nozioni del sovrintelligibile e del sovrannaturale, su cui si aggira tutto il sistema religioso, riducendo la religione e la civiltà umana a un principio unico comune del pari ad entrambe, il quale determina le loro relazioni reciproche, ne ferma i vincoli, ne stabilisce le differenze, le unisce senza confonderle, le distingue senza separarle; principio splendiente del continuo allo spirito umano, ma non ripensabile senza l' aiuto di

una parola cattolica, antica quanto il mondo, la quale trasferita dal frontispizio del codice rivelato e della scienza sacra in quello della umana enciclopedia, è al tempo medesimo un assioma e un mistero, un pronunziato filosofico e un dogma religioso, un argomento di speculazione e un oggetto di fede. E non solo la formola ideale spiega e concilia tutte le verità, ma dichiara tutti gli errori, e gli combatte col solo mostrarne la viziosa origine nell' alterazione dei principii e dei metodi; onde dopo aver messa in sodo la vera dottrina, data primitivamente da Dio a tutti gli uomini, ci porge il filo per conoscere come questa a poco a poco si alterasse; e di errore in errore, di trascorso in trascorso precipitando, tutte le enormità producesse, di cui sono pieni gli annali della nostra specie; onde viene a essere il principio canonico, che governa la storia delle religioni e delle filosofie e la filosofia della religione e della storia. Giunto che fui a questo passo, l' ipotesi diventò per me certezza, e m' arrischiai a pubblicare le mie idee nell' Introduzione, contentandomi di abbozzarle, giacchè la copia grandissima delle materie m' impediva di allargarmi di più in quel lavoro preliminare. Dalla pubblicazione di quel libro in poi, gli studi che ho continuato a fare su quel soggetto, e le stesse obbiezioni propostemi a voce o per iscritto da alcuni uomini non meno ingegnosi che benevoli e cortesi, non che debilitare la mia persuasione, l' hanno confermata e accresciuta, mostrandomi che non v' ha difficoltà opponibile alla teorica della formola ideale, che non ammetta piena risposta; benchè confessi che per la natura astrusa e profonda delle materie, per le ambiguità e imperfezioni del linguaggio filosofico, e per l' appicco che ogni quistione particolare ha con cento altre in un tema così vasto e così complicato, non

sia molto facile il render la ragion propria chiara e spedita a tutti i lettori. Questi pochi cenni ho voluto dare, acciò altri non creda che, mosso da leggerezza o altre cagioni anche meno scusabili io mostri qualche perseveranza nel difendere le mie opinioni, e qualche franchezza nell' assalir quelle di uno scrittore benemerito, qual è il Rosmini.

LETTERA QUARTA.

LETTERA QUARTA.

Egli è tempo, sig. Tarditi, che ripigli l'esame delle vostre critiche. Siccome voi replicate con diverse parole bene spesso il medesimo, niuno si meraviglierà se io son costretto a imitarvi, e se le mie risposte si somigliano molto fra loro. Parrà forse a taluno che per risparmiar tempo e fastidio ai lettori avrei potuto compendiar le obbiezioni e le soluzioni, anzichè rispondere capo per capo alla vostra censura. Tuttavia ho prescelto questo ultimo metodo, perchè mi parve di trovarci dentro due vantaggi; l'uno, che tal minuta discussione mi dà l'agio di svolgere il tema sotto tutti gli aspetti possibili, (cosa non inutile in una materia così sottile e spinosa come questa,) e di chiudervi tutte le scappatoie e i tra-

getti, per cui, se combattessi più alla grossa, ve la svignereste senza una fatica al mondo. L'altro, che per tal modo corro meno pericolo di essere franteso, specialmente da voi; perchè, se bene accusiate altrui di leggerezza volteriana nell' interpretar gli autori, mi pare che voi facciate assai bene professione di questa virtù, se debbo giudicare dal modo, con cui parlate delle cose mie. Che se molte pagine di analisi minuta e precisa, in cui io ho spiegato quel che intendo per *sovrintelligenza*, non vi hanno impedito di credere che questa voce nel mio dizionario sia sinonima di *raziocinio*, il quale non ha da far nulla con essa [1]; ben vedete, che il replicare più volte i miei pensieri, e il rifarmi tratto tratto su certi principii o argomenti più fondamentali, non è al tutto fuor di proposito.

« La vera questione che forma il tema del Nuovo Saggio è « questione d' osservazione, di fatto, d' osservazione interna « e nulla più. Di che si vede come invano voi accusiate il « Rosmini d' aver seguito un metodo vizioso trascinatovi « *dalle preoccupazioni del suo secolo*. Il Rosmini nel Nuovo « Saggio seguì appunto quel metodo che la natura della « questione ivi trattata gl' imponeva. Egli non avrebbe po- « tuto meglio servirsi di un altro metodo di quel che possa « servirsi delle *mani e degli orecchi* per apprendere la luce e « i colori [2]. » Le preoccupazioni del secolo da me accennate consistono nel credere che l' osservazione, l' analisi, l' esperienza, l' induzione, siano i soli strumenti con cui si possa conoscere ogni sorta di vero, e quindi nell' applicar questi metodi fuor di proposito a tutti i soggetti, o nel rassegnare

[1] Lett. I, p. 28, 29. — [2] Lett. I, p. 16.

fra le chimere e sbandir dalla scienza i soggetti che non vi si acconciano. Per vedere adunque se il Rosmini abbia ubbidito alle preoccupazioni del secolo, bisogna esaminare s'egli adoperi la sola osservazione e gli altri metodi affini anche nelle materie che non li comportano, e se quindi egli alteri, tronchi, annulli molti dati scientifici, in vece di esplicarli. Che nel Nuovo Saggio l'Autore proceda solamente per analisi e per osservazione interiore, (se si eccettua qualche parte accessoria dell' opera,) non è d'uopo provarlo, poichè voi medesimo il confessate. Ma doveva egli procedere per questo verso? La psicologia è ella una scienza schiettamente osservativa e sperimentale, come la zoologia o la botanica? Chi cammina per questa via non si mette a pericolo di sconvolgere tutti gli ordini di tal disciplina? Non è costretto a darle una falsa base, o per dir meglio a torle ogni base? Non è indotto necessariamente a svisare gli stessi fatti psicologici, per la notizia esatta e compiuta dei quali l'osservazione è richiesta, ma sola non basta? Voi potete negarlo colla stessa facilità, con cui vi si può provare. Imperocchè qual è il fondamento della psicologia, secondo le cose discorse, se non il dato ontologico dell' Ente reale e ideale? La psicologia è la scienza dell' animo umano, e però del pensiero, facoltà sua nobilissima; ora il pensiero constando di due elementi, cioè dell' intelligenza subbiettiva dell' uomo e della intelligibilità obbiettiva, senza lo studio di questa non si può conoscere. La psicologia dee dunque muovere dall' idealità suprema inseparabile dalla realtà, e senza questo preliminare egli è impossibile il formarsi una idea adequata di una sola delle facoltà e operazioni conoscitive dell' animo. Lo stesso dicasi delle facoltà attive e delle operazioni; le quali movendo dall' uomo come causa seconda, e questa non potendo sussistere

nè operare senza la Causa prima, ciascun vede quel che ne segue. Tantochè il voler trattare pienamente la quistione della libertà umana e simili, senza risalire alla formola ideale, è un voler geometrizzare, senza le definizioni e gli assiomi; e da questa cagione si dee ripetere il facile trionfo ch' ebbero più volte i fatalisti. Posto adunque che la psicologia in ogni sua parte, e specialmente la quistione dell' origine delle idee, abbia d'uopo di dati ontologici, si domanda, se colla sola osservazione questi dati si possano rinvenire? Per evitare le ambiguità dei vocaboli, rispondo, che no, se si tratta dell' *osservazione interna*, che fu la sola adoperata dal Rosmini, secondo la vostra confessione medesima. L' osservazione interna non può cogliere ciò che non è nel soggetto, qual si è l' Ente reale e ideale; non può levarsi al di sopra della più grande astrazione possibile, che è appunto il Primo psicologico, (o ideologico se più vi garba,) ammesso dal vostro maestro. Che se per osservazione interna intendeste quella che io chiamo riflessione ontologica, non vorrei già muovervi lite sulla poca proprietà della parola; ma vi direi che il Rosmini non fece uso di tal riflessione, come apparisce dal risultato che ottenne; perchè altrimenti, in vece dell' Ente possibile e comunissimo, avrebbe trovato l' Ente reale e assoluto. Per conoscere la via che uno ha tenuto, si dee por mente al luogo dov' è arrivato; come viceversa dalla meta che egli si ha proposta, si può conoscere il cammino che ha fatto. Il metodo seguito dal Rosmini risponde così a capello alle sue conclusioni psicologiche, e queste quadrano così bene al suo metodo, che tali due parti del suo sistema si chiariscono e si appoggiano scambievolmente.

« Il Rosmini non avendo ancora nulla pubblicato che tratti

« *ex professo* d'Ontologia, e nel Nuovo Saggio in ispecie es-« sendosi proposto solo di trattare d'Ideologia e non d'On-« tologia, della dottrina delle idee e non *del reale,* non fa « maraviglia se in questa parte lasci ancora molto da desi-« derare; ma nulla che si possa a buon diritto esigere da « lui[1]. » Non si può certo esigere a buon diritto, che chi scrive di psicologia faccia dell' ontologo fuor di proposito; ma si ha diritto di pretendere che fondi sull' ontologia i suoi canoni psicologici, e si guardi dal congegnar questi in tal forma, che non solo si distruggano da sè stessi, ma gittino a terra la stessa ontologia e con essa tutto lo scibile. Ora ciò è appunto quel che ha fatto il Rosmini, come apparisce dalle cose dette e ripetute più volte. Le varie discipline non si debbono anche talmente separare, che se ne tolgano i vincoli e gli appoggi reciproci. Propriamente parlando la psicologia, l'ontologia, la logica, e via discorrendo, sono membra distinte di una sola scienza che chiamasi filosofia; e la filosofia non è che una parte di una facoltà più vasta, che appellasi enciclopedia, e comprende tutto lo scibile. La base comune di tutta la piramide scientifica è l'ontologia, dalla quale ogni scienza dee pigliare i suoi principii e il suo indirizzo. Tantochè il voler sequestrare affatto le scienze dall' ontologia è uno smantellare le lor fondamenta e per così dire un separarle da sè medesime. Quanto a quella vostra *ideologia,* che distinguete parimente dall' ontologia e dalla psicologia, vi dico, che è una chimera affatto simile all' *homoiousios,* con cui i Semiariani sognavano un Verbo divino diverso dal Verbo creato degli Ariani, e dal Verbo increato e consustanziale dei Cattolici. Imperocchè ciascuno può a piacer suo crear nuove parole;

[1] Lett. I, p. 17, 18.

ma crear nuove cose, nuove idee, è impossibile. L'ideologia o risguarda l'obbiettivo dell' idea, e allora appartiene all' ontologia; o il subbiettivo, e in tal caso fa parte della psicologia. Ora quando si parla dell' origine delle idee, egli è chiaro che si considera la cognizione rispetto al soggetto umano che la possiede; però la materia appartiene di buon diritto al psicologo. Ma siccome il subbiettivo dell' idea non si può separare dall' obbiettivo, perciò appunto la psicologia dee fondarsi sui dati ontologici. Per ultimo, voi ci rinfrescate di nuovo l'amaro desiderio dell' Ontologia rosminiana aspettata in vano da tanti anni, e accrescete crudelmente il rammarico della privazione, facendoci intendere per indiretto, che quando sarà uscita alla luce non lascerà più nulla *da desiderare*. Dal che s'inferisce ancora dirittamente, che l'ideologia a parer vostro non lascia più nulla *da desiderare*, poichè il Nuovo Saggio del Rosmini è pubblicato. Se ciò è vero, povera ideologia!

« Non fa meraviglia se voi cercando quel *difetto im-* « *portante* che allora vi pareva di trovare nelle sue analisi « psicologiche non l'avete trovato [1]. » Direte tuttavia ch' io non ho trovato questo difetto? Può essere che lo diciate ancora, e che lo stampiate di nuovo, poichè l'avete detto e stampato, dopo letta la mia Introduzione, dove discorro sì a lungo di queste materie, e combatto la dottrina rosminiana con tali argomenti, che non avete creduto opportuno di farne parola. Ma non vi riuscirà forse il farlo credere così agevolmente a molti, poichè si legge più facilmente una replica di poche pagine che parecchi grossi volumi.

[1] Lett. I, p. 18.

« Ve la siete quindi presa contro il metodo stesso e non « contro l'applicazione del metodo, e avete proclamato l'in- « sufficienza del Psicologismo per riuscire alla vera Filo- « sofia[1]. » Me la presi e contro il metodo e contro i principii, perchè il Rosmini pecca nelle due parti; ma per quanto rilevi la prima di queste due cose, attesi soprattutto alla parte dei principii, che è la più fondamentale, e da cui dipende la stessa elezione del metodo[2]. E veramente il psicologismo non è solo un errore di metodo ma eziandio di principii, poichè colloca in un sensibile interno, (od esterno, se la formola ideale si distingue dall' uomo, come fa spesso il Rosmini, senza però immedesimarla numericamente con Dio,) il primo principio della scienza universale.

« Coerentemente a questo, voi dite bensì a lode del Ros- « mini, che niuno *innanzi a lui ha fatto un esame così com- « piuto e sagace* di quel che voi chiamate *Primo psicologico* « (signor abbachista, sarete ora chiaro, che avevate fatto « male i conti anche in opera di complimenti,) » ma soggiun- « gete : *per quanto soggiace alla riflessione*. Accetto negli utili, « come si dice dai legali questa vostra sentenza, ma rigetto « la restrizione che vi apponete; perocchè io penso che quel « che *non soggiace alla riflessione* non è e non può essere del « dominio della filosofia[3]. » Ciò che non soggiace alla rifles- sione ontologica, nè psicologica, non può certo essere dominio della filosofia. Ma ciò che non soggiace alla sola riflessione ammessa dal Rosmini e da tutti i psicologisti, cioè alla ri- flessione psicologica, non che non appartenere alla filosofia, è la parte più importante delle scienze speculative. Il Ros-

[1] Lett. I, p. 18. — [2] *Introd.*, t. I, p. 4. — [3] Lett, I, p. 13.

mini non dà e non può dare entratura alla riflessione ontologica nel suo sistema, poichè nega l'intuito diretto dell' Ente concreto e increato, poichè afferma che la notizia che abbiamo di Dio è puramente negativa e prodotta dal raziocinio [1]. Ora parlando io nel luogo da voi citato della dottrina rosminiana per lodarne una parte, credetti naturale di pigliare il vocabolo *riflessione* nel senso dell'Autore, parendomi superfluo l'aggiungervi un epiteto inutile nel sistema di lui. Che se ciò fa scrupolo a voi, che siete molto tenero sulle parole, e volete che si usi la stadera o la bilancia anche negli encomii, aggiungete a guisa di romano o di contrappeso l'aggettivo *psicologica* alla suddetta voce, e poi scrivete fra parentesi od in margine: *riflessione eunuca, che è la sola approvata dal Rosmini;* e così sarà racconcia ogni cosa.

« Siccome la riflessione si porta come su proprio oggetto « sull'intuizione o cognizione diretta, ella deve comprendere « tutto, nè più nè meno, che è contenuto nell'intuizione. « Che se ella comprende meno, è difettosa, mutila la verità; « e comprender di più non può, se non quanto il di più « che comprende, lo piglia dall'immaginazione..... Nell'uno « come nell'altro caso la filosofiia è erronea, per *difetto* nel « primo, per *eccesso* nel secondo. Or voi credete che la ri- « flessione del filosofo sia essenzialmente difettosa, perchè « la considerate come un'astrazione, quasi una sottrazione, « per cui il pensiero sottrae il reale dall'Essere intuito; e « quindi dite che la riflessione non arriva e non può arri- « vare che ad un Ente possibile astratto, come Primo psico- « logio [2]. » Il vostro raziocinio riposa sovra una frase equi-

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 134, 135, 152, 158, 325, 330.

[2] Lett. I, p. 18, 19.

voca, che può ingannare il lettore, come ha ingannato voi medesimo. Quando voi dite che la riflessione ripiegandosi sull' intuito lo contiene, l' espressione è esatta, perchè l'intuito e la riflessione essendo due operazioni dell' animo, che è semplicissimo, l' una di esse è nell' altra sostanzialmente contenuta. Ma quando si dice che l' intuizione contiene l' oggetto intuìto, la frase è viziosa se non si piglia metaforicamente, intendendo per contenenza la semplice apprensione conoscitiva. Richiamatevi alla memoria le sottili e giudiziose analisi del Reid e dello Stewart in proposito dell' obbiettività dell' idea, contro il Locke non meno che contro gl' idealisti e gli scettici usciti dalla sua scuola. Quando l' intuito apprende il suo oggetto, cioè l' Idea, che cosa v' ha nell' animo dell' intuente, se non un semplice atto, il cui termine è sostanzialmente distinto dallo spirito, che lo rapisce? Non si può dire adunque propriamente parlando che la riflessione afferri l' Idea nell' intuito, come quella che gli è estrinseca, e non è in esso compresa [1]. Perciò quella specie di riflessione che io chiamo psicologica, e che ha per unico oggetto le operazioni dell' animo umano, non potrà mai cogliere la vera idea obbiettiva, che in esse non si racchiude. Quindi è che il Rosmini non ha potuto cogliere l' Ente reale, come quello che non è accessibile se non alla riflessione ontologica. — Ma egli colse tuttavia l' ente possibile, che è

[1] Non rifiuto già il detto modo metaforico di parlare, ogni qual volta il contesto indichi la metafora, e rimuova ogni pericolo di errore. Chi volesse evitare nei discorsi filosofici ogni metafora e improprietà di frase, sarebbe spesso costretto a tacere, o a parlare sgarbatissimamente. Se non che una frase, che isolatamente è impropria, diventa propria, quando la sua precisa significanza è determinata dalle cose, che precedono e seguono.

pure obbiettivo, e nell' intuito non si contiene. — Rispondo che l' ente possibile è l' ente pensabile; ora vi sono due specie di pensabilità, l' una obbiettiva, l' altra subbiettiva, come ho mostrato nella lettera precedente. La pensabilità obbiettiva è il possibile eterno, come pensato da Dio; e questo possibile, che si contiene nell' Idea, come l' imagine nello speglio, è tutto obbiettivo, e non può esser colto più che l' Idea stessa nella sua concretezza dalla riflessione rosminiana, la quale è prettamente psicologica e non ha virtù di uscire dell' atto intuitivo per entrare in alcuna parte, eziandio minima, del suo oggetto. Ma la pensabilità subbiettiva è nel soggetto stesso; dove è prodotta dall' atto intuitivo, che apprende l'Idea. Imperocchè ogni atto dell' anima, sia conoscitivo o di altra specie, quando è compiuto, lascia in esso animo un effetto, cioè una nuova modificazione; la quale nel nostro caso è la pensabilità umana del pensato divino. Questo pensabile umano costituisce un possibile relativo, subbiettivo, che non si stende al di là del pensiero umano, e che è il vero ente possibile del Rosmini ogni qualvolta egli non è forzato a contraddirsi. In prova di che, come vedete, egli nega espressamente che la sua idea dell' Ente possibile sia numericamente identica all' idea divina[1]; sentenza troppo assurda, se egli parlasse dell' idea del possibile obbiettivo, che in Dio riluce e dalla sua natura realmente non si distingue. Il Rosmini discorre adunque del possibile subbiettivo, il quale essendo una copia finita dell' altro, impressa e contenuta nell' intuito, può benissimo cadere sotto l' occhio della riflessione psicologica, la quale abbracciando esso intuito afferra pure le modificazioni che vi si acchiudono. Premesse

[1] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 618.

queste cose, egli è chiaro che non si può dire se non impropriamente, che la riflessione psicologica *mutili* e *alteri*, cioè falsifichi, la cognizione intuitiva, giacchè tal riflessione non si esercita sull' oggetto dell' intuizione. La riflessione psicologica non altera nulla, e apprende solo quel tanto, che si racchiude nell' intuito, cioè nell' animo intuente. Ora che cosa si trova nell' intuito? Forse l'Ente reale e assoluto? No sicuramente. Forse il possibile obbiettivo ed eterno? Nemmeno per sogno. La sola cosa che nell' intuito rinviensi è l' effetto dell' atto intuitivo, cioè la pensabilità umana e subbiettiva dell' ente. Questa pensabilità è adunque la sola idea dell' ente, che possa venir colta dalla riflessione psicologica, la quale è il solo strumento, di cui in questo caso si valga il Rosmini. Tale idea è certo da sè impotente a costituir la base di tutto lo scibile, come quella che è doppiamente destituita di valore obbiettivo.

« Ciò posto, permettetemi che io vi faccia una domanda : « se la riflessione mutila o altera l'intuito quando su lui si « porta, non mutilerà ella poi anche o altererà l'oggetto dell' « intuito [1]? » La riflessione non altera nulla e non può nulla alterare; essa è fedele come l'intuito, non essendo altro che l' intuito dell' intuito, cioè l'intuito applicato all' intuito medesimo. La sua veracità, come quella dell' intuito, ci è attestata dall' evidenza, che è obbiettiva, e non subbiettiva di sua natura. La riflessione psicologica rappresenta adunque l' intuito fedelmente, perchè questo è il suo oggetto; non può alterare l'oggetto dell' intuito, perchè non può apprenderlo; e non può apprenderlo, perchè tale oggetto nell' intuito non

[1] Lett. I, p. 19.

si contiene. Certo una facoltà non potrà mai travisare un oggetto, che sfugge onninamente alla sua apprensiva. L'intuito apprende il suo oggetto, benchè non lo contenga, come l'occhio vede il sole, senza averlo in sè. S'imprime bensì nell'intuito un'effigie dell'oggetto, cioè la sua pensabilità umana, come l'imagine del sole si dipinge nella pupilla; e quest'impronta mentale è rappresentata dalla riflessione psicologica fedelmente, com'è in sè stessa.

« *Se il concetto del reale si trasforma in concetto del possibile,* « *quando passa dall'atto intuitivo all'atto riflesso,* come voi « dite; non c'è egli poi anche da sospettare almeno, che « l'Ente stesso si trasformi in qualche modo, quando passa « dall'Essere *intuìto* all'Essere *riflettuto*[1]? » Quando io dico che il concetto del reale si trasforma in concetto del possibile, parlo in senso diviso e non in senso composto, come apparisce da tutto il contesto; poichè dico ivi e ripeto a ogni tratto in tutta l'opera mia, che l'idea del reale è del continuo onnipresente agli spiriti. Non voglio adunque dire, che il concetto del reale lasci di esser tale e divenga concetto del possibile, come un grano di spelta seminato in terreno propizio si trasforma e diventa una pianta; ma sì bene, che il reale essendo appreso dall'intuito imprime in esso la sua forma, cioè il pensabile umano, senza però che esso reale cessi di risplendere alla cognizione, come appunto i possibili eterni diventano reali, quando Iddio gli attua colla creazione, senza lasciar d'essere tuttavia possibili.

« Non potrebbe per avventura avvenire che sotto alla

[1] Lett. I, p. 19.

« vostra *riflessione ontologica* l'Ente possibile si trasformasse « in Ente reale, o dirò meglio si compiesse e si assolvesse « nel reale [1]? » No, questo non può avvenire, perchè ripugna. E ripugna, perchè dato che l'elemento del reale non si trovasse nell'Ente ideale rilucente all'intuito, non si troverebbe in nessun luogo a rispetto nostro; onde la riflessione, non possedendolo e non riscontrandolo nel suo cammino, non potrebbe aggiungerlo agli altri elementi nell'ordito della sua tela. La riflessione può disporre dei materiali, che le vengono somministrati, ma non può crearne de'nuovi. L'intuito può benissimo formare il concetto del pensabile umano, perchè qui c'è semplice sottrazione operata sul pensabile divino, cioè una negazione di esso, come obbiettivo e assoluto; laddove nell'altro caso si tratterebbe di aggiunta, giacchè il concetto del reale assoluto spazia più largamente che quello del possibile, e ha verso di esso la ragione del contenente verso il contenuto. La trasformazione, onde parlate, del possibile nel reale, per opera della riflessione, è veramente affermata dal vostro maestro; il quale, negando l'intuito immediato del reale necessario e contingente, è costretto per evitare l'ateismo e il nullismo a supporre che lo spirito cavi il reale dal possibile mediante un'altra operazione; la quale è il giudizio, se si tratta del reale contingente, e il raziocinio se si discorre del reale necessario e assoluto. Ma l'argomento allegato dimostra, che ciò non può succedere senza ripugnanza. Vero è che il Rosmini, per trasformare il possibile in reale, fa intervenire oltre l'intelletto due altre potenze, cioè il senso e la ragione, ma inutilmente; perchè il senso, essendo cieco, non può arrogere l'elemento intellettivo del concreto e

[1] Lett. I, p. 19.

del reale, non contenendo in sè stesso alcuna intellezione; e la ragione, secondo il Rosmini, non comprende alcun nuovo elemento intellettuale, dall'idea del possibile in fuori, procacciatale dall' intelletto. Ma di ciò più largamente altrove.

Dalle cose dette, sig. Tarditi, potete raccogliere che io non ho debilitato in nessun modo il valore della riflessione psicologica o detratto alla fede pienissima che le è dovuta. Imperocchè se ciò fosse, avreste ragione di conchiuderne che la mia temerità nocerebbe eziandio all'ontologia; giacchè tutti i nostri modi di conoscere essendo rami di una sola radice e indirizzi della stessa potenza, non si può rivocare in dubbio la veracità di un solo di essi, senza che gli altri non se ne risentano, e senza offendere il tronco comune. Ciascuna facoltà ha i mezzi opportuni per cogliere il suo obbietto, e non può errare nell'inchiesta di esso, se non in quanto è male adoperata per difetto dell'arbitrio, che può abusarne, applicandola a un oggetto diverso da quello che le compete. Così la riflessione psicologica è infallibile, finchè si applica al suo proprio termine, cioè all'intuito e a ciò che si contiene nell' intuito; ma se in vece si vuol applicare all' oggetto dell' intuito, cioè se si vuol per essa conoscere l'oggetto intuitivo, come se tale oggetto nell'intuito si contenesse, allora si dà in fallo, e la facoltà conoscitrice diventa ministra d'errore. Il che fu appunto lo scappuccio del Rosmini; il quale, scambiando la riflessione psicologica coll' ontologica, credette di poter trovare colla prima l' oggetto della seconda; e in vece del vero, trovò un fantasma,

« Trattando l' ombre come cosa salda. »

Imperocchè ripiegandosi sul proprio animo, e studiandovi il contenuto dell' atto intuitivo, non ci rinvenne altro che il concetto del possibile subbiettivo, cioè del pensabile umano, perchè altro in effetto non vi si trova; onde fece di questa meschina astrazione la base di tutto lo scibile. Nel quale sbaglio non sarebbe egli caduto, se avesse distinta accuratamente la riflessione ontologica dalla psicologica. Voi per difendere il vostro maestro impugnate questa distinzione; e benchè ne discorriate di proposito solo nella seconda lettera, esaminerò qui tutti i vostri argomenti su questo punto, per non dividere la materia.

« Alla fin fine la riflessione sia ontologica sia psicologica, « secondo la vostra distinzione, la è poi sempre *riflessione* « e non si distingue che per l' oggetto diverso il qual è, « secondo voi, l'intuito dell'Ente per la riflessione psicolo- « gica, e l'Ente stesso intuito per l'ontologica [1]. » No signore, *secondo la mia distinzione*, le due riflessioni non si distinguono solo pel loro oggetto, ma pel modo diverso con cui lo colgono. Voi stesso citate il passo dell' Introduzione, in cui dico che il divario corrente fra il metodo ontologico e il metodo psicologico « non consiste solo nell' applicazione a « diversi oggetti; giacchè la diversità appunto degli oggetti « diversifica essenzialmente le ragioni interne del metodo « stesso [2]. » Si tratta adunque di vedere se io ho ragione o torto nel distinguere due specie di riflessione diverse fra loro, non solo pel loro termine, ma eziandio pel loro processo.

[1] Lett. I, p. 19, 20.

[2] Lett. II, p. 36. *Introd.*, t. I, p. 395.

« Io non so proprio vedere come i metodi vengano di-
« versificati dalle materie, a cui si applicano. Metodo è « operazione, processo : ora le operazioni, i processi dello « spirito variano per le diverse maniere di operare e di pro« cedere, non per le materie. Queste possono bensì *esiger* « metodi diversi, ma non *costituire* metodi diversi [1]. » Io non ho mai detto che la diversità sola degli oggetti diversifichi sempre i metodi, nè ho cercato quando gli diversifichi; ma ho detto che ciò succede nel nostro caso. Voi concedete che la diversità delle materie *esiga* talvolta metodi diversi, benchè non sempre; ora io vi dico, che ogni qualvolta il divario degli oggetti è tale che *esiga* un metodo diverso, è tale eziandio che lo *costituisce*. Che cosa vuol dire *costituir* un metodo, se non determinarlo, assegnare il modo, le regole. le cautele di quell'andamento, in cui esso metodo consiste? Ora non è egli chiaro, che tutto ciò dipende dalla natura dell'oggetto proposto alle nostre indagini? Il metodo è come un viaggio intellettuale per la scoperta del vero; e siccome nelle peregrinazioni materiali la natura del luogo, a cui si vuole arrivare, determina la via, che si dee tenere, così nei pellegrinaggi dello spirito per l'inchiesta della verità, la natura di questa assegna il cammino, che si dee correre. Se voi volete condurvi a Roma o a Parigi, potete andarvi egualmente a piedi o a cavallo; perchè sebbene quelle due città siano assituate diversamente rispetto al Piemonte, questa diversità non riguarda il modo di trasporto con cui potete recarvi a visitarle, perchè per questo rispetto esse hanno verso di voi le medesime attinenze. Ma se in vece di quei due viaggi lontani, voi volete alzarvi solo un quarto di miglio a perpendicolo sul paese che

[1] Lett. II, p. 36.

abitate, non troverete altra vettura acconcia per farlo che un pallone areostatico; perchè ivi la diversità della meta importa un divario nel modo di giungerla; trattandosi di un luogo aereo, e non di un sito terrestre, come negli altri due casi. La diversità dei metodi in ogni ordine di ricerche consiste adunque in quella del veicolo, che si dee scegliere per conseguire l'oggetto ricercato; e la natura del veicolo è determinata da quella dell'oggetto medesimo, considerata non in sè semplicemente, ma nelle sue attinenze con le facoltà e le condizioni del cercatore. Applicando queste considerazioni generiche al nostro proposito, la riflessione ontologica e la riflessione psicologica si debbono avere per due metodi specificamente diversi, se la disparità degli oggetti loro è di sorta, che influisca sui mezzi opportuni a conseguirli, e necessiti un uso e un indirizzo diverso della facoltà conoscitiva, secondo che ella si adopera dall'ontologo o dal psicologo. Ora che la cosa sia così, io credeva di averlo detto nell'opera mia, dove discorro dei due metodi, e ne assegno le differenze; ma siccome voi non avete fatto alcun caso delle mie ragioni, mi perdonerete se dovrò replicarle per rispondere alle vostre istanze.

« Poichè al parer vostro, i due metodi in questione (on-« tologico e psicologico) si distinguono fra di sè in quanto si « distinguono le due anzi dette riflessioni, le quali non si di-« versificano che per l'oggetto diverso su cui si dirigono; « non si può a meno di conchiudere che nei termini stessi « della vostra sentenza il divario che corre fra i due metodi « consiste solo nell'applicazione a diversi oggetti e che solo « la diversità degli oggetti diversifica il metodo [1]. » Ma io non

[1] Lett. II, p. 37.

ho mai detto che le due riflessioni si distinguano solo per la diversità dell'oggetto loro, escludendone ogni diversità di processo; ma ho detto che la diversità dell'oggetto diversifica la riflessione, appunto perchè importa, e come voi dite, *esige* un processo diverso. Se voi volete fare un viaggio in Sardegna, o poggiare alla vetta del Monte Bianco, voi dovete ricorrere a due spedienti diversi; imbarcandovi nel primo caso, poichè la Sardegna è isola, e valendovi nel secondo delle vostre proprie gambe, poichè si tratta di un'alpe ertissima, e quasi inaccessibile. Nelle due occorrenze la diversità dello scopo richiede e determina quella dei mezzi opportuni a conseguirlo. Ora io ho detto e ripeto che il divario posto fra l'oggetto della riflessione psicologica e quello della riflessione ontologica contempera diversamente le due riflessioni. Ciò che vi ha indotto in errore, facendovi credere che queste due riflessioni si somiglino perfettamente fra loro, dallo scopo in fuori, è la comunità del nome; ma avreste dovuto avvertire che se l'unità del sostantivo accenna a una medesimezza generica, la diversità dell'epiteto che lo accompagna esprime un divario specifico nell'operazione. Vero è che da un lato l'epiteto essendo tolto dall'oggetto stesso non pare esprimere una diversità di processo; e dall'altro lato il nome di riflessione significando, secondo l'etimologia, un ripiegamento dell'animo su sè stesso, sembra importare nei due casi un atto dello spirito perfettamente identico. Ma nel linguaggio scientifico, e sovrattutto nel linguaggio filosofico, ridotto dagli abusi del volgo e dalla povertà dei nostri idiomi, a esser men proprio e preciso di ogni altro, bisogna guardarsi nel fermare il senso dei vocaboli dal considerarli astrattamente, fuori del modo in cui si adoperano, e sovrattutto dal governarsi colla sola etimologia; la quale in molti casi è al tutto ingannevole.



Se in vece di considerare i soli vocaboli, voi aveste posto mente alle cose, avreste veduto che la riflessione psicologica differisce essenzialmente dall'altra per molti rispetti, e che queste differenze hanno la loro radice nella disparità degli oggetti. Qual è infatti il termine della riflessione psicologica? E lo stesso spirito che riflette. La riflessione in questo caso non è che l'intuito dell'intuito, e un vero ripiegamento dell'animo sovra di sè: il senso del vocabolo è qui metaforicamente esatto, e conforme all'etimologia. Lo spirito che riflette psicologicamente non può uscire della considerazione di sè stesso, come non può lasciar di essere quello che è, e trasformarsi in un altro; perchè ivi il termine della cognizione è identico al suo principio, e il soggetto conoscente s'immedesima coll'oggetto conosciuto. Ma ciò non si può già dire della riflessione ontologica; la quale avendo per oggetto l'Ente intuìto, e non l'intuito dell'Ente, non può ristringersi fra i limiti dello spirito. L'oggetto della riflessione ontologica non è il concetto del possibile come ripensato dall'uomo, non è la percezione del possibile come pensato da Dio, non è la percezione che l'uomo ha del reale assoluto; ma è questo reale medesimo, in quanto è percepito dall'uomo unitamente al possibile eterno che in lui si racchiude. Dunque egli è chiaro che questa specie di riflessione non è un semplice ripiegamento dello spirito su sè stesso; il quale non contenendo in sè il termine di essa riflessione, (come ho mostrato dianzi,) e apprendendolo solo come cosa estrinseca, non può certo somministrarlo a quella. D'altra parte la riflessione ontologica non è l'apprensione immediata e diretta dell'oggetto ideale; chè altrimenti coll'intuito si confonderebbe. L'intuito è la percezione dell'Ente semplicemente; laddove la riflessione ontologica è la percezione dell'Ente, non già sem-

plicemente, ma come intuito. Essa è adunque un'operazione speciale, la cui proprietà in ciò consiste, che ella partecipa della natura delle due altre; afferrando da un canto l'oggetto ideale, come fa l'intuito; apprendendo dall'altro canto esso intuito, come fa la riflessione psicologica; e contemperando insieme queste due azioni per sì fatta guisa, che l'una di esse perda quello che esclude l'altra, e reciprocamente, onde insieme si accordino. Imperciocchè l'intuito, affisandosi unicamente sull'oggetto, esclude la cognizione del soggetto; la riflessione psicologica, occupandosi solo del soggetto, non può stendersi all'oggetto: laddove la riflessione ontologica, tramezzando fra le due altre operazioni, abbraccia congiuntamente il soggetto e l'oggetto e li contempla con un atto unico. Nell'intuito e nella riflessione psicologica il termine dell'operazione è unico, e assorbisce per dir così tutto l'animo, che si concentra là nell'oggetto, qua nel soggetto: laddove nella riflessione ontologica il conoscimento è come diviso fra il soggetto e l'oggetto, che ne partecipano insieme, senza che niuno di essi possa tutto attribuirlosi, possedendolo a pregiudizio del suo compagno. Ma come mai un atto conoscitivo può avere due termini diversi, e quasi dividersi fra loro senza perdere la sua semplicità? Non si dee più tosto credere, che in vece di un solo atto ve ne siano due? E in tal caso che cos'è la riflessione ontologica se non un semplice componimento, una sintesi dell'altra specie di riflessione e dell'intuito? Ora l'unione e il concerto di due facoltà diverse non forma già una facoltà nuova, se non si vuol parlare molto impropriamente. Pare adunque che sarebbe assai meglio e più conforme all'esattezza scientifica il dire che v'ha una sola specie di riflessione, cioè la psicologica; la quale ora sola, ora simultaneamente coll'intuito si esercita.

Rispondo, che due facoltà operanti contemporaneamente non ne fanno una terza, se rimangono tuttavia distinte, senza immedesimarsi insieme, e senza trasformarsi in una potenza novella fornita di rigorosa unità, benchè partecipe delle doti e proprietà delle due altre. Ma questo non è il nostro caso. La riflessione ontologica non è già un semplice accozzamento dell'altra specie di riflessione e dell'intuito; ma è una facoltà speciale partecipe di entrambe e tuttavia dotata di propria e rigorosa unità, che le dà un'indole affatto particolare. La quale unità risulta dal termine di essa operazione. Qual è il termine della riflessione ontologica? Non è l'Ente solo, nè l'intuito, ma bensì l'Ente intuito. Ora quando si dice *Ente intuito,* non si vuol significare semplicemente la somma, l'aggregamento, l'adiacenza di due cose, cioè dell'Ente e dell'intuito, ma il loro organismo in una unità nuova e semplicissima, come il predicato si organizza e si unifica col soggetto nell'unità del giudizio. Qual è questa unità? È la cognizione. Nella cognizione v'ha un punto di contatto semplicissimo, (metaforicamente parlando,) in cui l'oggetto e il soggetto, sostanzialmente distinti, si toccano e formano l'unità della sintesi conoscitiva. Unità misteriosa, come quella di due idee nell'atto semplice del giudizio, di due punti nella distesa dello spazio, di due momenti nel flusso del tempo, e tutte le altre unità simili risultanti dalle dualità di ogni genere, onde constano la natura e la scienza; ma certa e irrepugnabile. Questo punto indivisible in cui l'oggetto pensato tocca il soggetto pensante, (e in cui alcuni filosofi tedeschi riposero assurdamente l'Assoluto,) è un termine scientifico diverso dall' Ente oggetto dell'intuito, semplicemente preso, e dall'intuito oggetto della riflessione psicologica, e porge alla riflessione ontologica il suo proprio oggetto, per cui essa si distingue

dalle due altre facoltà, benchè partecipi di entrambe, come ogni relazione si distingue dai termini che la costituiscono, benchè tenga dell'uno e dell'altro.

Fermato così il vero oggetto della riflessione ontologica, non è difficile il provare che il suo processo si disforma essenzialmente da quello della sua sorella. Ogni processo metodico consiste nell'indirizzo che si dà alle facoltà nostre verso lo scopo che si cerca, e negli atti speciali che si fanno per conseguire lo scopo conforme al preso indirizzo. Imperocchè in ogni metodo si debbono distinguere tre cose, cioè il punto da cui si parte, quello a cui si vuole arrivare, e l'intervallo, che separa questi due punti, e che vuol essere superato, acciò altri possa dal primo al secondo punto trasferirsi. Il punto, a cui si vuol giungere, determina l'indirizzo che si dee tenere; l'intervallo che s'ha da correre, insegna le operazioni da farsi, le cautele da aversi, per superare gli ostacoli, e toccare la meta. Così, ponghiamo che vogliate di città andare in villa, il sito di questa vi mostrerà la via che dovete scegliere, e la natura di questa via, lunga o breve, piana o erta, facile o difficile, sicura o pericolosa, vi suggerirà il modo con cui dovete fare il viaggio, se a piedi o a cavallo, se armato o inerme, se solo o in compagnia, se di notte o di giorno, e via discorrendo. Nel nostro caso, in cui non si tratta di uno scopo e di un processo materiale, il punto a cui si vuole arrivare è la verità che si cerca; l'indirizzo che si ha da prendere è il rivolgimento dell'attenzione a quella tal verità; i mezzi da mettere in pratica per valicar l'intervallo e superare gl'impedimenti, sono gli atti da farsi per conseguire la notizia desiderata. Ora per questi tre rispetti la riflessione ontologica dalla psicologica si distingue radical-

mente. La verità speciale a cui mira la prima è l'Ente intuito, con tutte le sue intrinseche appartenenze, e non l'intuito o altra cosa contenuta nello spirito. Di qui nasce uno speciale indirizzo proprio di tale operazione, e ben distinto da quello della riflessione psicologica; per la quale l'attenzione si volge solamente allo spirito in virtù di quel ripiegamento spirituale, da cui il nome stesso di riflessione deriva. Ora egli è manifesto che questo ripiegamento non uscendo punto nè poco fuori dell'animo non può cogliere quel punto in cui il soggetto combacia coll'oggetto, e somministrare alla riflessione psicologica la materia in cui si travaglia. Per la riflessione psicologica il riflettente si replica su sè stesso, e il fine della operazione si confonde col suo principio; come sarebbe un tiro di saetta, in cui la corda dell'arco non si diversificasse dal bersaglio. Laddove nell'esercizio dell'altra facoltà il termine è assai più esteso del punto, da cui piglia le mosse, e però il mero e semplice rivolgimento dell'animo su di sè è impotente a afferrarlo. Vero è che tal termine essendo una relazione, che dall'uno dei due capi tocca l'intuito, dall'altro riesce all'oggetto, non può aver luogo, senza un moto replicativo dell'animo su stesso; ond'è che dirittamente chiamasi riflessione, per distinguerlo dalla semplice contemplazione che nel solo oggetto si affisa; ma questo moto replicativo è diverso da quello della riflessione psicologica, nella quale lo spirito coglie sè stesso, senz'avere altra mira; laddove nell' altro caso la replicazione si fa su quel punto indivisibile, in cui l'oggetto al soggetto si riunisce ed è da lui contemplato, e lambisce per così dire il margine del secondo, senza coglierlo in pieno, ma solo nel suo combaciare col primo. Vedesi pertanto come la riflessione ontologica differisca nel suo avviamento dalla riflession psicologica non meno

che dalla contemplazione intuitiva, e si accosti all'indirizzo proprio di esse, senza però essere nè l'una nè l'altra. Ora non credo, sig. Tarditi, che vogliate negare l'indirizzo della riflession psicologica e quello dell'intuito essere diversi fra loro, e costituire due distinte operazioni, giacchè per l'una l'attenzione si concentra nel proprio animo, e per l'altra non si ferma in alcun punto determinato, l'Ente assoluto e infinito essendo così immenso nella cognizione umana, come nell'universo. Dunque per la stessa cagione l'indirizzo dell'attenzione nella riflessione ontologica dee distinguersi da quello delle altre operazioni e costituire un atto di un genere particolare. Nè crediate che queste siano sottigliezze inutili, e che nella pratica il ripiegamento psicologico dell'animo su di sè debba anche afferrare il suo contatto intuitivo coll'oggetto, poichè non si tratta che di aggiungere all'intuito un punto indivisibile. Imperocchè nelle cose dello spirito, come in quelle della quantità, non si procede alla grossa, e un sol punto può talvolta importare un divario infinito. Ben sapete che in matematica un sol punto costa più di un mondo; e Iddio, che può annullare e creare in un attimo le migliaia de'mondi, non potrebbe mai fare, verbigrazia, che una tangente toccasse la periferia di un circolo più che in un punto; se già non se ne consigliasse col valente filosofo Cartesio, che solo potrebbe insegnargli il modo di fare il contrario. Voi vedete adunque che in geometria un punto non è una ciancia; e così anche in metafisica; la quale è la geometria del puro intelligibile. La riflessione ontologica è veramente negli ordini dello spirito una tangente, che non può sfiorare più che in un punto il soggetto della cognizione; ond'essa non può trasformarsi in riflessione psicologica senza dismettere la sua natura, come la tangente non può divenir segante,

senza lasciar di essere quello che è. Laonde ogni qual volta il filosofo si ripiegherà sul suo animo, senza adoperarsi per cogliere quel punto in cui esso animo piglia il suo obbietto, ed esce in un certo modo di sè, egli non potrà mai trovare il vero oggetto dell'ontologia; e in vece dell'Ente reale e assoluto, in vece del possibile obbiettivo ed eterno, non rinverrà che una forma o entità subbiettiva, come accade appunto a tutti i sensisti, e a tutti i psicologisti, senza escludere il vostro Rosmini. Dal che si può conoscere quanto rilevi il farsi un concetto adequato ed esatto del metodo, che si dee seguire filosofando.

Oltre alla diversità che nasce dall' indirizzo, la riflessione ontologica si disforma dalla psicologica eziandio pei mezzi che mette in opera, sia per arrivare alla meta che si ha proposta, sia per rimuovere gli ostacoli che si frappongono. E questo divario è anche importantissimo. Imperocchè non vorrete negarmi che la varietà dei mezzi diversifichi essenzialmente il processo metodico, e che il viaggiare sulle poste, per cagion di esempio, sia un metodo peregrinativo molto diverso e assai più comodo del camminare a piedi. Il solo mezzo, di cui si valga la riflessione psicologica, è l'osservazione, cioè la semplice considerazione del fatto, come succede nella coscienza. Essa non può valersi del raziocinio; perchè la materia, su cui si esercita, essendo contingente, il raziocinio non può ampliarla; giacchè il raziocinio non può mai travagliarsi sul contingente come contingente, (essendo proprio di ogni ragionamento lo stabilire una connessione necessaria fra la conseguenza e le premesse,) ma solo sul contingente in quanto si collega col necessario. Ora il necessario è estraneo al soggetto proprio della riflession psicologica, come quella che si ris-

tringe fra i termini dell' animo umano. Si può ben ragionare sui dati sperimentali ottenuti coll'osservazione psicologica, e ricercare le loro attinenze col necessario; ma in tal caso si procede coll'aiuto di principii assoluti, non suggeriti dalla osservazion psicologica e suppeditati dalla ragione; e il risultato, che si ottiene, è necessario, ed eccede i limiti della materia sottoposta all' osservazione medesima. Tali risultati dedotti dai fatti psicologici per opera del raziocinio, ed eccedenti la natura di essi fatti, danno luogo a quella scienza, che chiamasi *psicologia razionale;* la quale è essenzialmente diversa dall'altra, ed aggiunge alla scienza dell' animo umano un certo numero di verità superiori all' osservazione, e non possibili a cadere sotto l' apprensiva della riflession psicologica. Ma riguardo alle cose, di cui s' occupa la riflessione ontologica, il negozio corre diversamente. L'oggetto di essa essendo appunto il necessario, e tutto il necessario, il raziocinio non può conseguire alcuna verità, che in quella non si contenga, e sia per così dire forestiera al suo dominio. Perciò il raziocinio, che rispetto all' oggetto proprio della riflession psicologica, cioè all'animo umano contingente di sua natura, è una facoltà novella, discopritrice di molte verità non contenute nel giro dell' osservazion psicologica; riguardo al termine proprio della riflessione ontologica, che versa nel necessario nel suo punto di contatto col contingente, non è una potenza rivelatrice d'idee nuove, ma un semplice strumento esplicativo dei materiali contenuti nella osservazione ontologica. Il raziocinio in sè stesso è *lo strumento, con cui lo spirito traduce in idee distinte e riflesse i dati confusi dell'intuizione,* e perciò non si può sequestrare dalla riflessione ontologica più che il telescopio possa separarsi dalla virtù visiva dell'astronomo. Il quale può osservare a occhi nudi le fasi della luna;

ma non può cogliere quelle di Venere, senza l'aiuto del cannocchiale, perchè le varietà luminose indicatrici di questo fenomeno sono per la piccolezza del pianeta, e la vivacità dei raggi che lo incoronano così confuse, che l'occhio non può coglierle distintamente. Il telescopio supplisce a questo difetto, non già somministrando alla vista nuovi materiali, cioè nuove impressioni luminose, ma ingrandendo quelle che già si hanno, quasi scorciandone la distanza, e radendo quel capillizio, che le rende perplesse e indistinte nella pupilla. Esso non è pel contemplatore de' cieli una facoltà diversa dalla vista; senza la quale il telescopio è inutile; ma un semplice strumento accrescitivo e perfezionativo di essa, il quale ne accresce la forza, e ne rimuove gl'impedimenti. Nello stesso modo il raziocinio è un mero strumento, di cui la riflessione ontologica non si può passare. L'intuito somministra alla riflessione tutti gli elementi del necessario e dell'assoluto; ma glieli dà quali gli contiene in sè stesso, cioè confusi e coi soli primi lineamenti della distinzione loro. La riflessione ontologica coglie colla semplice osservazione i tratti complessivi e sommari dell'oggetto intuito, e gli esprime con un giudizio primitivo, che è la formola ideale. Ma questa formola nella sua generalità racchiude un numero grandissimo di elementi, la cui esplicazione costituisce tutta la scienza. Or come svolgere, illustrare, ordinare questi elementi? Forse coll'osservazione sola, come con essa si può conoscere l'animo umano, e analizzare i fatti psicologici? No sicuramente; l'esperienza ci mostra che l'osservazione è impotente a dipanare questa matassa. Siccome l'occhio nudo può vedere e studiar da sè solo i corpi più vicini alla terra, ma i lontani non può; così l'osservazione umana, per cui l'uomo può studiare sè stesso, non basta a fargli conoscere il cielo spirituale, e a dargli la

scienza esatta e compiuta dell' autore dell' universo. A tal effetto egli ha d'uopo di uno strumento, e come dire di un telescopio metafisico; il quale è il raziocinio, che pigliando dalla formola ideale i suoi primi principii, se ne serve per rischiarare e rendere distinte le apprensioni confuse dell'intuito, mediante quell'organismo ideale, che collega insieme tutte le parti della formola. Il raziocinio non porge per rispetto all'intuito alcuna verità nuova, giacchè la sua necessità in ciò consiste, che le conseguenze da dedursi si contengono nelle premesse; ma esso rende chiaro, distinto, esplicato ciò che dianzi era oscuro, implicato, confuso, secondo l'indole speciale dell'intuito. D'altra parte il raziocinio si fonda sull' osservazione continua e immanente dei dati intuitivi, e non si può separare da essa, perchè se l'intuito mancasse, cesserebbe la cognizion dei principii e con essa la possibilità di ragionare. Non può adunque considerarsi come una facoltà distinta dall' osservazione ontologica, ma come un semplice strumento di tale osservazione, o vogliam dire come un' osservazione ontologica ampliata e perfezionata; il che tanto è vero, che ogni ragionamento scientifico, benchè estrinseco alle altre specie di osservazione, (come per esempio all' osservazion psicologia e fisica,) è intrinseco alla osservazione ontologica, come quello che non può esser mai una scoperta di nuovi elementi estranei a quella osservazione abbracciante tutto l'intuito, ma una semplice esplicazione e illustrazione di essa. Anzi si può dire che nel ragionamento consiste tutta quanta la riflessione ontologica, considerata come processo metodico; giacchè quella semplice osservazione, che ci porge i primi rudimenti della formola ideale e precede di necessità il raziocinio, non è che il pretto principio, o come direbbe la vostra Crusca, il punto di partenza dello spirito

nel procedere ontologicamente. L'osservazione è come l'occhio, e il raziocinio quasi il vetro che lo arma; se non che, per l'esattezza del paragone, si vuole aggiungere che il cannocchiale dell'ontologo non è fabbricato da un meccanico, nè da uno scienziato, ma dall'oggetto medesimo che si contempla coll'aiuto di esso, cioè da quell'organismo ideale che risplende all'intuito, ed è il vero organo logico dello spirito umano. Cosicchè egli si può affermare a rigor di lettera, che l'oggetto in questo caso, e non il soggetto, è artefice dell' istrumento, anzi che l'istrumento è identico all'oggetto sostanzialmente, e che il telescopio spirituale non è come il materiale un'appartenenza o aggiunta o prolungazione dell' occhio, ma sì bene del sole, che all'occhio risplende. Il raziocinio è adunque un processo illustrativo dell'intuito, e una rivelazione più squisita delle verità contenute in esso, rampollante dall'intuito medesimo; onde quando l'uomo lo adopera, non v'ha propriamente dal canto suo, che una semplice osservazione ontologica, (esatta o inesatta poichè l'uomo è libero nell'opera dell'attenzione,) di quella tela dialettica che si ordisce al suo cospetto dall'interno maestro dello spirito. Perciò la logica è veramente divina; e siccome ogni giudizio umano si fonda su quel doppio giudizio divino, di cui abbiamo altrove parlato, e di cui gli altri giudicati sono semplici ripetizioni; così ogni sillogismo umano è l'iterazione del sillogismo divino, risultante dall'organismo ideale della formola. Finalmente giova anche accennare l'error gravissimo di coloro, (fra'quali i Rosminiani tengono un luogo molto illustre,) che fanno del raziocinio una facoltà rivelatrice di verità nuove e per dir così oltraintuitive; laddove il vero si è che questa potenza non è già *integratrice*, propriamente parlando, come la chiamate voi, ma solo esplica-

trice dei rudimenti racchiusi nell' intuito. Ma di ciò avrò ancora occasion di parlare in proposito di qualche vostra obbiezione contro la dottrina della formola. Ora ripiglio il vostro discorso sulle due specie di riflessione.

« L'omettere, come fate, quella riflessione, che seguendo « la vostra terminologia dovrebbe dirsi *ideologica*, (non accetto il regalo che mi volete fare) « proviene appunto dal confon- « dere sempre *l'intuito dello spirito* (elemento psicologico) « coll' *oggetto ideale* (idee), di qui nasce l' accusa che fate al « Rosmini di Psicologismo nel Metodo[1]. » Non vi ha riflessione ideologica nel vostro senso, perchè la vostra idea è una chimera, o una semplice appartenenza psicologica del soggetto conoscente. La vera riflessione ideologica, (secondo il senso proprio della parola,) è identica all' ontologica, perchè la voce *Idea* sinonimizza a capello colla voce *Ente intuìto,* termine della riflessione ontologica. Io non confondo già l' intuito dello spirito col vero oggetto ideale, ma accuso bensì il Rosmini di aver fatta questa confusione, surrogando all'Ente ideale un'ombra di esso. Voi giustificate adunque il vostro maestro, contentandovi di appormi il peccato, onde io l'accuso; e credete di lavarlo, rovesciando il ranno sopra di me. Non so quanto tal sorta di difesa sia per giovare al vostro cliente; quanto ella noccia all'accusatore, cioè a me, potete raccoglierlo dalle cose dette.

« Non mi pare abbastanza conforme al rigor filosofico il « dire, come dite voi, che nella riflessione ontologica *lo spi-* « *rito ripiegandosi sull'oggetto ideale si ripiega altresì di neces-*

[1] Lett. I, p. 20, not. 1.

« *sità sull'intuito proprio che lo apprende direttamente*. Peroc-« chè si può riflettere sull'oggetto senza riflettere sull'atto « dello spirito (intuito)[1]. » No signore, non si può riflettere sull'oggetto senza riflettere sull'atto; perchè la semplice percezione dell'oggetto senza più, è intuito e non riflessione. La riflessione importa due operazioni, due atti succedentisi, l'uno dei quali afferra l'oggetto solo, ed è l'intuito; l'altro l'oggetto come intuito, ed è la riflessione ontologica. La quale ha senza dubbio per termine del suo operare l'oggetto, ma l'oggetto in relazione col soggetto, e in quel punto indivisibile in cui consiste la cognizione. Egli è vero, che in questa sintesi dell'*Ente intuìto*, lo scopo principale della riflessione ontologica essendo l'Ente, l'attenzione si ferma sovra di esso, e l'apprende distintamente; ma nello stesso tempo essa ha un'idea confusa dell'altro termine della relazione. Questo accoppiamento del distinto col confuso non dee far meraviglia, perchè occorre in ogni genere di cognizione; giacchè quando l'attenzione si ferma e concentra in un oggetto, essa non toglie e non può togliere la notizia confusa degli oggetti circostanti.

« Inoltre, siccome noi non possiamo riflettere su nessun « oggetto se non quanto è da noi o intuito se ideale, o perce-« pito se reale; può la riflessione passare egualmente dall' « oggetto all'intuito, e da questo a quello; anzi la riflessione « sull'intuito non può essere completa, imparziale, quale « s'addice al filosofo, se non considera l'intuito e nel soggetto « di cui è *atto* e nell'*oggetto* in cui termina e dal quale è for-« mato[2]. » Lasciando stare la vostra distinzione fra l'intuito e

[1] Lett. II, p. 37. — [2] *Ibid.*, p. 37, 38.

la percezione, l'ideale e il reale, che è l'error fondamentale del vostro sistema, potete dire, se volete, che la riflessione passa dall'intuito all'oggetto dell'intuito e viceversa, purchè pigliate la voce *riflessione* in senso generico; ma nol potete, se l'adoperate in senso specifico; perchè le due specie di riflessione non possono mutarsi l'una nell'altra, senza perdere la propria essenza. La riflessione psicologica è semplicemente osservativa, e non esce del soggetto; la riflessione ontologica è raziocinativa, e coglie il punto, in cui l'oggetto e il soggetto combaciano insieme: l'una si racchiude nell'uomo, l'altra trascorre di fuori, senza rompere però quel nesso col soggetto, per cui ella si distingue dal semplice intuito. Quando poi aggiugnete che la riflessione non può essere perfetta *quale s'addice al filosofo*, se non abbraccia il soggetto e l'oggetto, pigliate la voce riflessione ancor più genericamente, come sinonimo di cognizione, e dal vostro dire si raccoglie soltanto, che il filosofo per essere perfetto dee mettere in opera le due specie di riflessione, ma non già che esse non siano specificamente distinte fra loro.

« Come distinguete voi la riflessione psicologica dall'onto-
« logica? Dal fermarsi che ella fa al puro intuito, o dal ripie-
« gare il suo pensiero non già sull'intuito solo, ma sull'og-
« getto intuìto, cioè sull'ente. La vostra riflessione ontologica
« non si distingue adunque dalla psicologica neppure per
« l'oggetto diverso su cui esse si portano, ma solo pel modo
« diverso con cui considerano l'oggetto stesso, ossia l'in-
« tuito: l'una lo considera solo subbiettivamente, d'onde il
« suo nome di *psicologica* dal nome che ha nella lingua greca
« l'*anima,* soggetto » (che pellegrina erudizione!); « l'altra lo
« considera obbiettivamente, d'onde il suo nome d'*ontologica*

« dall'Ente che è l'oggetto dell'intuito; o meglio l'una è « parziale imperfetta, l'altra è imparziale perfetta [1]. » Ancorchè la riflessione ontologica non differisse dalla sua germana per l'oggetto, ciò non farebbe nulla, poichè poco innanzi avevate avvertito che *una stessa materia può studiarsi con metodi diversi* [2]. E che i metodi nel nostro proposito siano diversi, lo confessate, riconoscendo, che le due specie di riflessione *considerano l'oggetto loro in diverso modo*. Se non che, è falso che l'oggetto sia uno nei due casi; perchè altro è l'oggetto intuito, altro l'intuito dell'oggetto. L'oggetto intuito, che è il termine della riflessione ontologica, importa certo una relazione verso il soggetto, ma non consiste in essa sola, nè tal relazione ne è la parte principale, quella cioè in cui si ferma l'attenzione di chi riflette. L'intuito dell'oggetto d'altra parte non contiene in nessun modo esso oggetto, ma lo apprende solamente, come cosa estrinseca; onde la riflessione psicologica, che non esce dei termini dell'animo umano, non potrà mai cogliere in esso un oggetto che non si trova. Nè giova il dire che l'intuito è in relazione coll'oggetto; onde si dee apprendere la relazione obbiettiva apprendendo l'intuito. Imperocchè tal relazione è estrinseca all'intuito e non intrinseca; giacchè l'intuito non apprende l'oggetto in sè stesso, come un'imagine in sè scolpita, ma estrinsecamente con quell'atto semplicissimo, che fu analizzato e descritto così bene dalla scuola scozzese. Onde segue che per quanto si studi l'intuito, non si potrà mai trovare in esso la relazione verso l'oggetto, se non si esce dai confini subbiettivi dello spirito, come osservando l'occhio umano non si potrebbe mai conoscere la sua relazione cogli oggetti

[1] Lett. II, p. 38. — [2] *Ibid.*, p. 37.

esteriori, se non ce ne fosse l'effigie dipinta nella pupilla. Il discorso che voi fate nel passo soprascritto s'appoggia a questo falso presupposto, ed è una novella prova del vostro psicologismo. Imperocchè quando dite che l'intuito può essere studiato *obbiettivamente,* voi supponete che in esso vi sia non so che di obbiettivo, e che l'oggetto sia da noi conosciuto nel soggetto, che l'Ente sia da noi percepito nello spirito e non fuori dello spirito; il che è appunto l'error capitale del Rosmini e di tutti i psicologisti del mondo. Ma un obbiettivo contenuto nel subbietto non può essere che un obbiettivo subbiettivo, cioè una contraddizione; onde tale obbiettivo, se pur si desse, non sarebbe che un'apparenza, una larva, un' ombra destituita di ogni valore, e inettissima a costituir la base del menomo scibile, non che di tutto lo scibile, com'è veramente l'ente ideale che voi ammettete. Ma questo obbiettivo fittizio, che è un pretto subbiettivo, si trova egli veramente nell'intuito? Si trova sicuramente, ed è quell'impronta del pensabile umano, quel concetto del possibile relativo, di cui ho parlato dianzi. Il qual concetto ha valore per l'ontologista, che lo considera come un simulacro del possibile obbiettivo, di cui egli riconosce la percezione immediata; ma per sè stesso non ha alcuna autorità, e quindi non può giovare ai psicologisti per sottrarsi alle ruine inevitabili del loro sistema.

« Invano adunque per provare che il mondo ideale è ap-
« preso dalla mente senza l'aiuto della psicologia, voi
« domandate, *se si vuol essere psicologo per osservare la natura*
« *esteriore*. Imperocchè il mondo ideale innanzi tutto, non è
« la natura esteriore [1]. » Bravo, sig. Tarditi; questa è la

[1] Lett. II, p. 38.

prima osservazione giusta, che io trovo nel vostro libro. Ma avvertite che se il mondo ideale non è la natura esteriore, non è nè anco l'interiore; e che se Benedetto Spinoza ha torto, il Fichte non ha anco ragione. Ora se voi volete studiare il mondo ideale col metodo proprio degli studi che versano sulla natura interiore, cioè colla riflessione psicologica, voi riuscirete al panteismo egoistico del filosofo tedesco; perchè non potendo uscire logicamente dal soggetto, sarete sforzato a immedesimarlo coll' Assoluto, se già non vorrete negare la realtà di esso Assoluto e farvi scettico e nullista. Voi non potevate mostrar meglio l'indirizzo funesto della vostra filosofia, che cavillando così argutamente su quelle mie parole. Ma se in vece di citare una frase staccata, e d'inferirne ch' io abbia voluto dire una sciocchezza, aveste allegato (debbo dir, letto?) tutto il passo, mi togliereste la fatica di replicarvi, che « ciò che induce in errore i psicologisti si è che l'oggetto della psicologia e quello dell' ontologia si assomigliano, in quanto non sono materiali; ma fuori di questa convenienza, sono differentissimi. Imperocchè, se bene gl' intelligibili siano immateriali, non ne segue però che riseggano in noi, facciano parte della coscienza, e si trovino più tosto nel nostro animo che in qualsivoglia altra parte del creato. L' Intelligibile non è interiore nè esteriore, poichè non è localmente in nessun lato, nè presenzialmente ristretto ad alcuna esistenza..... L' Intelligibile comprende e compenetra ogni esistenza, e non è compreso e limitato da nessuna. La mente nostra col suo primo intuito lo afferra in sè stesso, non in altra cosa, e non ha d'uopo d'indirizzare il suo strumento a un punto determinato, perchè l'oggetto essendo universale, accompagna esso strumento, o per dir meglio lo com-

« prende e lo termina da ogni lato. Forsechè si vuol esser « psicologo, per osservar la natura esteriore? No sicura- « mente : basta avere i sensi spediti, i quali spontanea- « mente trovano il loro oggetto e lo rapiscono..... Ora come « il mondo materiale è colto dai sensi, così il mondo ideale « è appreso dalla mente, senza l' aiuto della psicologia[1]. » Il lettore può vedere da sè quanto faccia a proposito di questo mio ragionamento la vostra ingegnosa avvertenza, che *il mondo ideale non è la natura esteriore*. Questa usanza di trinciare i miei discorsi e travisarli, citandone qualche frase isolata, è frequente in tutta la vostra replica; e siccome io non posso supporre che voi operiate a mala fede, debbo imputare il vostro procedere a una inconsideratezza veramente straordinaria in un uomo, che scrive e che stampa, e che vuol difendere o impugnare sistemi filosofici. Io ho citato e sindacato il Rosmini e altri autori in un modo ben diverso; e se voi per far perdere la scherma a chi legge soltanto gli scritti vostri, mi avete tassato di leggerezza volteriana nell' interpretare il vostro maestro, questa accusa mostrerà a coloro che dopo le vostre critiche leggeranno le mie risposte, quanto voi possediate largamente le virtù che agli altri attribuite.

« In secondo luogo bisogna non perder di vista mai che « la prima questione da risolversi in filosofia consiste nello « stabilire che l'Ente è il primo noto, e la seconda consiste « a esaminare la natura dell' Ente da noi primamente in- « tuito, se cioè egli sia puramente ideale o possibile, o come « anche lo chiama Rosmini l' *essere iniziale,* o s'egli sia l'Ente

[1] *Introd.*, t. I, p. 397, 398.

« stesso reale nella sua concretezza, come volete voi[1]. » Il primo pronunziato della filosofia non può essere una quistione da risolversi dall' uomo, ma un principio, un assioma, un giudizio obbiettivo e divino, di cui l'uomo non è autore ma semplice testimonio. Altrimenti la base della scienza non sarebbe una vera base, e riposerebbe sopra un sofisma. Ogni quistione o problema o teorema non si può risolvere o dimostrare senza principii anteriori; e in tal caso il *primo noto* non versa nel teorema o nel problema, ma nei principii, che gli vanno innanzi. Il voler fare del *primo noto* una quistione è appunto il gran vizio dei psicologisti; i quali collocano il primo anello della catena scientifica nel pensiero umano, in vece di porlo nell' oggetto eterno del pensiero, cioè in Dio; vogliono cercarlo, discorrendo e analizzando, invece di riceverlo come la base di ogni analisi e di ogni discorso. Ora un tal primo noto dee essere una *cosa nota* e non una semplice notizia destituita di realtà, qual è l'ente possibile e iniziale del Rosmini. Il qual ente non può anche essere il primo noto, perchè il possibile non si conosce che dopo il reale, e perchè il possibile senza il reale non può essere un principio, nè un dogma, ma un' ipotesi. So che voi date il nome d' ipotesi alla mia formola ideale; ma vi mostrerò in un' altra lettera, che non siete in questa vostra sentenza più fortunato che nelle altre. Frattanto, ancorchè aveste ragione a ripudiar la mia formola, non ne fareste però meglio i fatti vostri; perchè l'ente possibile è tanto atto a servire d'idoneo fondamento alla scienza del reale, quanto le vettovaglie possibili a nutrire un esercito e una città. Voi ragionate continuamente del possibile, come se fosse tutto

[1] Lett. II, p. 38, 39.

l'ideale; laddove il vero ideale comprende del pari il possibile e il reale, i quali sono i due aspetti dell' idealità assoluta. Il possibile non è che un' idea contenuta nell' ideale, dove noi la contempliamo, l' ideale è l' intelligibilità intrin seca del reale increato. Voi vedete adunque, che il riporre il primo noto nel possibile, e quindi l'esaminare se il possibile è reale o no, è un porre il carro innanzi ai bovi; perchè il concetto del possibile presuppone logicamente la realtà assoluta, e senza di essa non può aver luogo.

Seguite criticando un luogo dell' opera mia, dove riferisco il ragionamento che si può fare dai psicologisti a pro della lor dottrina, fondato sull' inseparabilità del pensiero dall' intelligibile, e dico che il fatto è vero, ma falsa la conclusione che vogliono tirarne per confondere il metodo psicologico coll' ontologico. Voi vi maravigliate della risposta e dite di non sapere come la conclusione essendo *falsa*, il discorso possa esser *giusto*[1]; quasi che in un raziocinio complessivo il discorso non possa esser giusto, e tutte le premesse e le conseguenze vere, salvo l'ultima di queste. Nel prosillogismo da me riferito si prova che il pensiero non può stare senza l'intelligibile: ciò è verissimo. Se ne deduce quindi che il pensiero, cioè l' intuito, inchiude l'intelligibile, e che la riflessione psicologica può afferrare l' obbietto ideale, come volete voi; e ciò è falsissimo. E perchè falsissimo? Perchè altro è dire che senza la luce intellettiva raggiante dall' oggetto l' intuito possa aver luogo, altro è affermare che la riflessione psicologica ripiegantesi sull' intuito solo afferri distintamente la luce, che sostanzialmente se ne differenzia.

[1] Lett. II, p. 39, 40.

La prima sentenza è tanto certa, quanto l'ultima contraddittoria e ripugnante. Se la luce ideale dall'oggetto eterno non balenasse, lo spirito non potrebbe averne l'intuito, come senza lume corporeo l'occhio non potrebbe vedere; ma siccome l'espansione del nervo ottico che forma la retina è sostanzialmente distinta dai corpicelli luminosi che la feriscono così, e molto più, il lume ideale, che è l'Ente stesso indivisibile, (e non già una emanazione o un effluvio di esso, come par che accenni in più luoghi il Rosmini, che ne parla in modo da far credere che il lume ideale somigli quello di una lanterna,) si distingue sostanzialmente dalla natura dello spirito intuente. Laonde nella stessa guisa che chi vedesse solamente la retina, senza apprender nulla di ciò che non è dessa, non vedrebbe la luce corporale che la ferisce, ma solo l'effetto di questa impressione, cioè la modificazione fatta in essa retina, così la riflessione psicologica abbracciando il solo intuito, non può scorgere la luce intellettuale, che lo pone in atto, benchè ella apprenda esso intuito in virtù di tal luce, perchè, come ho già avvertito, la riflessione psicologica è l'intuito dell' intuito, essendo il semplice ripiegamento dello spirito sovra di sè. Ben è vero che abbracciando essa tuttociò che v' ha nell' intuito, comprende eziandio la pensabilità umana e relativa dell' ente, come un effetto della cognizione.

« Ma io non so davvero persuadermi che la riflessione « psicologica quando sia compiuta non abbia per termine il « pensiero come intuito dell' idea, ma solo il pensiero come « sensibile interno [1]. » Se per riflessione psicologica com-

[1] Lett. II, p. 41.

piuta intendete tutta la cognizione che ha luogo nell' uomo quando riflette, voi avete ragione di dire, che essa abbraccia l'Idea e l'intuito; ma in tal caso abusate stranamente dei vocaboli, dando a tutto il genere il nome di una sola specie. Se poi intendete per riflessione psicologica quella cognizione che si esercita mediante il ripiegamento del principio conoscitivo sovra sè stesso, (il quale è il proprio senso della voce,) vi concedo anche che il suo termine sia l'intuito dell' idea, giacchè in tale intuito consiste una parte del sensibile interno. Il quale abbraccia tutte le facoltà e modificazioni del nostro animo, che cadono sotto l'apprensione del sentimento, e perciò eziandio l'operazione dell' intuito. Ma non perciò ne sèguita che la riflessione psicologica afferrando l'intuito dell' idea, pigli anche l'idea intuita, perchè, ve lo replico, l'idea è schiettamente obbiettiva, sostanzialmente distinta dall' intuito, e non che essere inchiusa nell' intuito, come immensa e assoluta che è, ella contiene l'intuito, e tutto lo spirito umano, e ogni cosa creata. Dovete anche guardarvi dal credere, che quando la riflessione psicologica ha luogo, l'intuito non sia contemporaneamente in esercizio; quasi che queste potenze si attuassero successivamente, e quando l'una comincia l' altra cessasse, Il che è solo vero della riflessione ontologica e della psicologica considerate nelle loro attinenze reciproche; ma non dell' intuito che è continuo, immanente, perenne, e non potrebbe essere sospeso per un solo istante, senza che le altre potenze fossero annullate. Il che vi parrà chiaro, se osserverete che dall' intuito solo provengono gli elementi e i dati, su cui si travagliano le altre potenze conoscitive. La formola ideale, su cui si esercita la riflessione ontologica, è colta dall' intuito; e siccome il terzo membro della formola, cioè l'esistente, comprende nella sua com-

plessiva universalità anche l'animo umano, e però l'intuito, ne segue che l'intuito apprendendo la formola ideale apprende eziandio sè medesimo nel terzo membro di essa; e quando lo spirito si ripiega su questa particolare apprensione, ha luogo la riflessione psicologica. Quindi è che se si sottraesse l'intuito della formola ideale mancherebbe affatto la riflessione psicologica, non solo pel difetto della luce intellettiva che rampolla dal primo membro della formola, ma altresì perchè l'intuito perderebbe col terzo membro di quella eziandio sè stesso. E veramente l'esistenza dello spirito intuente e l'atto dell'intuito essendo effetti dell'atto creativo, e l'atto creativo essendo l'azione stessa, per cui l'Ente pone l'esistente e coll'esistente esso spirito, questo non potrebbe lasciar di apprendere tutta la formola, senza cessar di appartenere all'ultimo membro di essa, che è quanto dire, senza perdere l'esistenza, e ricadere nel nulla, da cui uscì per opera della parola creatrice.

« Certamente che noi riflettiamo sul pensiero in quanto « ne abbiamo l'interno sentimento, cioè in quanto siamo « tratti a riflettervi da un sentimento, che è come l'occa« sione e voleva quasi dire lo stimolo, che attua la nostra « potenza di riflettere; a quel modo stesso che voi pure « dite, che *l'insegnamento autoritativo è occasione o istrumento « indispensabile, non causa produttiva della razional cogni« zione*. Ma altro è dire che il sensibile interno è l'occa« sione o la condizione indispensabile per riflettere, altro è « dire che non si può riflettere che al sensibile interno. E la « vostra riflessione ontologica non è ella pure soggetta a « questa medesima condizione? Non l'assoggettate voi come « a condizione *sine qua non* ad appoggiarsi alla *parola che*

« *veste l'idea d'una forma sensibile*[1] ? » Questo non è il sensibile di cui ho parlato, quando ho detto che il pensiero è un sensibile interno. Altro è il sensibile, che porge al pensiero l'occasione di attuarsi, altro è il sensibile, in cui consiste lo stesso pensiero. L'intuito non è egli un' operazione dell' anima, e una sua modificazione, di cui ella ha il sentimento? Esso è dunque un vero sensibile interno, e come tale è l'oggetto della riflessione psicologica, che coglie tutto il sensibile interno, ma non può apprender nulla fuori di esso, essendo ella un semplice ripiegamento del principio sensibile e conoscitivo sovra di sè.

« Il vero psicologo nei fatti complessi che vengono sotto la « sua riflessione, deve accuratamente distinguere e sceverare « gli elementi sensibili da quelli, che sono di un' altra na- « tura, come distingue il suono d'una parola dall' idea, che « si eccita nella nostra mente insieme colla sensazione del « primo. È allora che la riflessione coglie il pensiero quale « egli è, cioè come avente due termini uno dei quali è il « *soggetto*, ed è l'elemento sensibile, l'altro è l'*oggetto*, ele- « mento intelligibile[2]. » La riflessione psicologica può benissimo cogliere il soggetto, perchè è un termine intrinseco allo spirito, ed entra nella giurisdizione di quella facoltà; ma non può cogliere l'oggetto, perchè questo è un termine estrinseco, che esce fuori del dominio di quella. Voi concedete alla riflession psicologica un imperio universale, e l'investite di un assoluto potere su tutto il reale; laddove dovreste sapere che i suoi diritti non si estendono fuori del didentro dell' animo, come il nome stesso, che le vien dato

[1] Lett. II, p. 41. — [2] *Ibid.*, p. 41, 42.

vi dichiara. Io rispetto quanto voi quest' augusta matrona dello spirito umano; ma non posso permettervi in modo alcuno, che facciate torto alla sua nobile sorella, la quale anco è la primogenita, e più illustre di lei. So che vi dà fastidio, che la riflession psicologica possa andare liberamente fin sull' uscio di casa, senza che le sia lecito di fare un passo fuori de' suoi confini per cogliere quel benedetto punto, in cui comincia l'oggetto; e vorreste che senza tanti scrupoli le lasciassimo fare una scorserella a suo talento per dare un' occhiata alle altrui faccende. Ma ricordatevi della tangente e della segante, e non dimenticate che noi non siamo padroni in filosofia, più che in matematica, di far quel che ne piace. Nel resto vi proverò con un esempio che le pretensioni della vostra prediletta non sono fondate, e che noi non le facciamo alcun torto a vietarle il maneggio dell' ontologia. Ben sapete che l'occhio è il più nobile dei nostri sentimenti, per patente concedutagli da quasi tutti i filosofi; onde mettendo seco in paragone la riflessione psicologica, credo di far onore a questa facoltà. Ora l'occhio con tutta la sua eccellenza non può apprendere nè la solidità, nè la durezza, nè il peso, nè il colore, nè altre proprietà de' corpi, le quali, non essendo visibili ma tangibili, entrano solamente nella giurisdizione della mano. Che giudizio fareste adunque del senso della vista, se gli toccasse il capriccio di attribuirsi il governo di quelle operazioni, scienze, arti, che si fondano sulla conoscenza delle dette proprietà? Se volesse per esempio da sè solo, e senza il concorso del tatto e l'educazione che ne riceve, misurar le distanze? Giudicar del peso dai colori? Dar moto alle macchine collo sguardo? Ovvero ghermire i corpi collo stringimento delle palpebre? E far cento altre meraviglie su questo andare? Or fate il vostro

conto, che quando la riflèssion psicologica si vuole impacciare di ontologia, non è mica più savia, anzi è tanto più folle, quanto maggiore è l'intervallo fra l'oggetto ideale e il soggetto, fra l'infinito e il finito, il Creatore e la creatura, che non fra il peso e la forma visibile, il calore e il colore de' corpi.

« È solo quando si vuol fare *astrazione* da questi due ter« mini, che uno s'innalza, come alcuni panteisti moderni di « Germania s'innalzarono o meglio caddero fino al concetto « del *pensiero* come *pensiero*, cui posero come punto di par« tenza di tutto lo scibile e come quell'assoluto, che si con« cretizza nel soggetto e nell'oggetto. Ma per giungere ad « un tal punto vi è forza concedermi ch'essi non seguirono « fedelmente il metodo severo dell'osservazione compiuta « ed imparziale; ma abusando dell'astrazione invece di « fermarsi al pensiero quale egli è, come cioè avente per « termine essenziale un oggetto, e di esaminare qual sia « questo oggetto, credettero sollevarsi più su ancora.... « rimovendo dal pensiero ciò che non può essere rimosso « senza distruggere il pensiero stesso, vo' dire il soggetto e « l'oggetto, e così riuscirono al concetto puro del pensiero « come pensiero, ad una mera astrazione di nessun va« lore[1]. » Ciò che indusse in errore questi filosofi non fu già l'adoperar male la riflession psicologica, come voi pretendete, ma l'adoperarla comunque in un soggetto, che non è di sua competenza, e in cui ella può nuocere, non giovare; non fu l'uso buono o cattivo, ma la scelta che fecero dell' instrumento. Essi si possono paragonare a uno statuario, che

[1] Lett. II, p. 12.

volesse scolpire colla tavolozza e col pennello, ovvero a un pittore, che si servisse della subbia e del calcagnuolo per condurre le sue tele. Lo sbaglio loro fu appunto il vostro, fu quello del Rosmini e di tutti i psicologisti, i quali volendo trovare l' oggetto o come voi dite il termine obbiettivo del pensiero nel soggetto, senza uscirne, furono costretti a scambiarlo con una chimera, cioè con qualche cosa di subbiettivo, di relativo, di finito, di contingente, di creato, ch' essi tolsero in vece dell' Assoluto. Per voi questa larva obbiettiva è una mera astrazione, cioè il possibile, come pensabile umano : ora ogni astrazione, come tale, è subbiettiva, perchè non alberga fuori del soggetto astraente. I panteisti tedeschi collocarono altresì il loro Assoluto in un' astrattezza, e per questo rispetto da voi non si distinguono. Se non che, volendo pure dar corpo a questa astrazione, e accorgendosi che l'astratto non può sussistere senza il concreto, andarono in cerca di questo concreto per riunirlo all' altro elemento; e per questo lato hanno da voi qualche vantaggio. Ma non volendo e non potendo, secondo il loro metodo, uscir del soggetto, per ottenere quel che cercavano, e il solo concreto che nel soggetto si trovi essendo il sensibile, furono costretti a collocare in esso il loro Assoluto. E veramente, come ho notato altrove, il panteismo germanico è la deificazione del sensibile sostituito all' intelligibile, e del soggetto surrogato all' oggetto [1]. Questo fittizio Assoluto consta di due elementi, cioè del sensibile cogitativo, che è cosa concreta, e della rimozione di ogni termine obbiettivo e subbiettivo, per la quale il sensibile cogitativo, disgiunto dalla personalità umana in cui risiede, e da ogni percezione deter-

[1] *Consid. sulle dottr. relig. di V. Cousin*, p. 167-174.

minata, diventa una mera astrattezza. Egli è vero che questa astrattezza essendo una semplice modificazione dello spirito umano, è anch' ella un sensibile; onde al sensibile solo si riduce in fine in fine ogni Assoluto panteistico. Perciò a rigor di conti il vostro psicologismo non differisce da quello dei filosofi menzionati; perchè il vostro ente possibile, distinto numericamente dal possibile obbiettivo ed eterno, e ridotto ad essere una mera forma creata, non è e non può esser altro che un mero sensibile. Perciò il divario, che corre fra voi e i Tedeschi, non è che accidentale, e consiste in ciò, che voi considerate il vostro sensibile da quel lato che veste un' apparenza obbiettiva, e rappresenta il pensabile; laddove i Tedeschi lo contemplano piuttosto come un' apparenza subbiettiva, che rappresenta il pensiero; onde nel loro concetto il concreto predomina, nel vostro prevale l'astratto, benchè nè gli uni nè gli altri usciate fuori del sensibile umano. La colpa che vi è comune non è adunque di aver male e imperfettamente maneggiata la riflession psicologica, ma bensì di averla male applicata, adoperandola fuor di proposito, invece di ricorrere alla riflessione ontologica, che sola può prosciogliere il pensiero umano dalle pastoie del senso, dalla servitù di sè medesimo, e sollevarlo all' intelligibile sulle ali della parola.

« Se que' pensatori profondi non si fossero fitti in capo che « bisogna partire dall' assoluto, in cui l' ideale e il reale, l' og- « getto e il soggetto s' immedesimano, per dar basi incon- « cusse alla scienza, non sarebbero caduti in tale errore [1]. » Anzi ci caddero appunto, perchè non vollero partire dal vero

[1] Lett. II, p. 42.

Assoluto. Ci caddero, perchè vollero partire da un Assoluto conseguibile colla sola riflession psicologica, e racchiuso nell' animo umano; nel quale il vero Assoluto mancando, essi tolsero in suo scambio un vano sembiante, e confusero il sensibile coll' intelligibile. Il panteismo tedesco è figliuolo diretto e legittimo della filosofia critica nata dal Cartesianismo, che è quanto dire dal psicologismo più rigoroso. Emanuele Kant insegnò espressamente che l' Assoluto era una mera forma dello spirito umano; il che conduceva al dubbio universale e distruggeva la scienza. Amedeo Fichte riparò a questo inconveniente con un assurdo maggiore, affermando che lo spirito umano è lo stesso Assoluto. Ma in tal caso si può almeno dubitare, se l'universo abbia luogo in effetto, e gl'idealisti non abbiano ragione; onde lo Schelling e l' Hegel per salvar la natura dal naufragio colla stessa sapienza, con cui il Fichte avea messo in sicuro la Divinità, immaginarono di collocar l'Assoluto fuori del concreto, piantandolo sull'astratto, come sovra una base assai più salda e durevole. Ma l' astratto o sia egli l' identità assoluta, o l'ente in universale, o il pensiero puro, o altra simile faccenda, non è per sè stesso che una forma subbiettiva dello spirito umano, ed è tanto atto a costituir l'Assoluto, quanto una pura superficie matematica senza grossezza può servir di fondamento a una casa. L'assoluto dei panteisti tedeschi non è dunque tale che di nome. Ma voi siete sì buono, sig. Tarditi, che vi fidate ai vocaboli, e pigliate per cose effettive i caratteri che ogni penna può tratteggiar sulla carta, e i suoni che ogni bocca può tramandarvi all'orecchio; onde sentendo quei valorosi Tedeschi gridar continuo Assoluto, Assoluto, ve la pigliate contro questa nobile idea, quasi che ella fosse complice del panteismo. Laddove se usaste di un po'd'avvertenza, e penetraste oltre la

scorza dei vocaboli, v'accorgereste che questo quadrisillabo *assoluto* non ha più valore sulle labbra di un panteista, che il dissillabo *virtù* e il monosillabo *Dio* su quelle di uno Spinoziano o di un ipocrita. Sappiate che vi ha una prudenza filosofica, come una prudenza civile; e che siccome questa è necessaria a conoscere l'indole e le disposizioni degli uomini per ciò che spetta alla vita operativa, senza lasciarsi affascinare dal loro linguaggio; quella è non meno richiesta per penetrare nel vero intendimento degli scrittori speculativi, quando si leggono le loro opere. Che se voi procedete altrimenti, e credete che le frasi dei parlanti rispondano sempre alle loro opinioni, sarete nei due casi il ludibrio degli individui e delle sette. Le quali dovendo pure ingannare gli uomini per sedurli, si sforzano di coonestare le proprie cupidigie e i propri errori, vestendoli con belle apparenze, chiamando luce le tenebre, e dando alla morte il nome di vita. Imperocchè il vizio e la falsità sono in sè stessi così deformi, che gli uomini guidati da quel senso di natural rettitudine, che in essi alberga, e non è mai spento eziandio ne' più sviati, ne fuggirebbero con orrore se li vedessero nella loro brutta nudità; onde chi vuole insinuarli e propagarli è costretto a vestirli di una maschera, per renderli lusinghieri o meno spiacenti. La maschera delle cattive idee è la parola; la quale serve tanto a coprire e travisare i concetti falsi e nocevoli, quanto ad esprimere ingenuamente i veri e salutari. Perciò quando nel leggere certi scrittori, v'abbattete in alcune parole auguste e venerande, che discordano dalla natura delle opere di quelli, dite fra voi: questa è una maschera; veggiamo che c'è sotto: e cercando bene, cioè seguendo il filo dei concetti, troverete che quelle gentili scorze hanno un laido ripieno, come quell'orata testa del dio

Serapi piena di schifi topi, che fu distrutta per ordine di Teodosio. Nè vi faccia scrupolo, che tali tessere ingannevoli siano molto frequenti nelle opere di questi scrittori; i quali, come le parole non costano nulla, sogliono appunto seminarle, non colla mano ma col sacco, quasi vogliano supplire coll'abbondanza delle voci al difetto delle cose che mancano affatto. Poche opere di platonica e cristiana filosofia per avventura si trovano, in cui la voce *Dio* venga così spesso in campo, come nella celebre Etica dell'ateo olandese. Mi stupisce tanto più, che vi lasciate prendere e aggirare alle parole, che avreste potuto acquistare l'abito contrario, leggendo e studiando le opere del vostro riverito maestro. Non già che io voglia porre in ischiera un uomo così venerabile e intemerato come il Rosmini coi panteisti tedeschi; o supporlo capace di uccellare alla persuasione degli uomini, ingannandoli di proposito coll'esca e col vischio delle belle locuzioni. Ma egli senz'avvedersene, e tratto quasi dal fato del suo sistema, illude talvolta sè medesimo colle frasi e coi vocaboli, che mette in opera. Così, per esempio, voi dovreste sapere meglio di me, che nel sistema rosminiano le qualificazioni d'*increato*, di *divino* e simili, propriamente parlando, convengono tanto alla luce ideale, che rischiara il nostro intelletto, quanto l'epiteto di *solare* al lume di una candela; giacchè fra il lume divino e il nostro vi ha, secondo voi, una distinzione sostanziale e numerica. E pur quante volte non accade al Rosmini di accoccarla al lettore poco avvertito con tali industrie di parole? Quante volte non dà al suo ente ideale il nome di Dio o di Verbo divino? Che più? Voi stesso, che siete così sovente caduto nella trappola, pare che abbiate voluto talvolta ristorarvi, tendendola al lettore, e sforzandovi di acchiappare anco il vostro avversario; come si vedrà

dal sèguito delle vostre lettere. Ma l'arte innocente con me vi gioverà poco, perchè scaltrito dalla esperienza non sono di sì facile prenditura, e fo professione di creder poco alle parole degli uomini in generale, e meno ancora a quelle dei filosofi. Frattanto per conchiudere, fate il vostro conto che l'Assoluto dei filosofi tedeschi abbia tanto da fare col vero e genuino Assoluto, quanto l'ente ideale del Rosmini con quello della sana ontologia.

« E a chi debbesene dare la colpa (dell'errore dei panteisti « tedeschi,) se non all'ontologismo, il quale dice che l'ordine « dello scibile dee rispondere all'ordine del reale, e che « bisogna partire dall'assoluto, se si vuol dare una soda « base allo scibile come al reale [1]? » Voi chiamate dunque la sanità causa delle malattie, e date a un buon pranzo la colpa della fame e dell'inedia, collo stesso diritto, con cui potreste attribuire alla logica il vostro ragionamento. Ma siccome per connettere come voi fate, egli è d' uopo dimenticare almeno per qualche istante tutti i principii e le regole del raziocinio, così per ascrivere all'ontologismo i paradossi dei panteisti alemanni, bisogna ignorare affatto, che cosa sia l'ontologismo. Se questo sistema consiste nello studiar l'oggetto ideale in sè stesso, senza mischiarlo col soggetto, come potete dire che siano ontologisti i filosofi della Germania, che si fermano nel solo soggetto, e non ne sanno uscire? Forse il pensiero, come pensiero, non è soggettivo? Forse l'identità assoluta, il nulla assoluto, l'indeterminato, e tali altri concetti astratti, non son soggettivi appunto perchè sono astratti? Se l'astrazione, come tale, cioè quando non si consideri come il risultato della per-

[1] Lett. II, p. 42, 43.

cezione diretta di un concreto assoluto, non è che una modificazione dello spirito astraente, con che ragione se le potrà assegnare un valore obbiettivo? E quando chiariti dell'insufficienza dell'astratto, i panteisti ricorrono al concreto, qual è il concreto che possono ammettere, se non il sensibile, quali sono lo steso e il pensiero infinito ed eterno, con cui lo Spinoza veste la sua astrazione della sostanza unica, e qual è il pensiero puro, con cui lo Schelling concretizza la sua astrazione dell' identità assoluta? Questo processo è inevitabile, finchè non si esce del soggetto, e non se ne può uscire che mediante l'ontologismo. Il quale dandovi i due gran concreti dell'Ente e dell'esistenze, del necessario e del contingente, e mostrandovene la distinzion sostanziale, e il nesso apodittico nella creazione; somministrandovi l'oggetto ideale e reale e il soggetto reale e sensibile, (giacchè voi siete parte dell'esistente,) l'uno causa libera, ed efficiente dell'altro; legittima da un lato tutti i principii astratti, di cui avete d'uopo per ragionare, dando loro un valore obbiettivo, e dall' altro impedisce di abusare dell'astrazione unificando l'essere e l'esistenza, l'assoluto e il relativo, il Creatore e la creatura, l'intelligibile e il sensibile, la pensabilità divina delle cose e il pensiero umano, e di fare insomma quella confusione d'idee e di cose disparatissime, su cui riposa il panteismo. Il quale in ogni altro sistema non solo non è confutabile, ma è inevitabile; perchè fuori della dottrina degli ontologisti non v'ha che quella dei psicologisti, che dal panteismo non si distingue, se non come il genere dalla specie. Egli è vero che voi pretendete di non essere ontologista nè psicologista; ma sì bene ideologista; quasi che si possa dare un'idea che non sia l'oggetto nè il soggetto, non sia Dio stesso e tampoco una creatura. L'accusa adunque di calcare la via che mena al

panteismo, accusa ch'io v'ho già data, e che ora replico solennemente, milita soltanto contro il vostro sistema; e quando voi per iscaricarvene la ritorcete contro i vostri avversari, senz'altro appoggio, che qualche viluppo di parole, lo stratagemma che mettete in opera non vi varrà gran fatto presso i buoni giudici e gl'imparziali estimatori.

Ho voluto esaminare il vostro lungo discorso contro la mia distinzione fra la riflession psicologica e l'ontologica, per mettere in chiaro il costrutto che si può cavare dalle vostre digressioni, non perchè ciò monti gran fatto allo scopo del nostro ragionamento. Imperocchè ancorchè vero fosse ch'io avessi peccato a far quella distinzione, e che i due modi di riflettere specificamente fra loro non si discernessero per le ragioni del loro processo, ciò nulla gioverebbe alla causa del vostro maestro. Il quale in tal caso avrebbe errato servendosi male e imperfettamente della riflessione in generale, nè più nè meno che abbia errato, secondo il mio modo di parlare, a ripudiar la riflessione ontologica per valersi della sola psicologica. Voi avreste dunque dovuto provare che il Rosmini ha fatto buon uso della riflessione, e a tal effetto avreste dovuto risolvere gli argomenti, con cui ho dimostrata l'insussistenza del suo Primo psicologico. Ma voi non avete finora detto una parola su questo proposito, e vi siete contentato di assalire il mio Primo, senza difendere il vostro; il che non so quanto vi sarà fatto buono dai giudici della causa, cioè dal pubblico versato in queste materie. E mentre vi guardavate dal toccare il vero punto della quistione, come dal fuoco, avete stimato di far bene a spendere molte pagine su accessorii di poca importanza, ponendo anche cura di ripetere molte volte

le stesse cose, ed evitando con diligenza ogni ordine nel vostro discorso. Forse avete creduto che la precisione e l'ordine potessero nuocervi, e che le qualità contrarie, giovando a imbrogliar la materia, potessero anche imbrogliare molti lettori, e impedir loro di vedere dove stesse la buona ragione. Ma checchè sia di questo punto, (nel quale non oserei nulla pronunziare pel rispetto che vi porto,) il lettore mi scuserà, se essendomi proposto di tritare a una a una le vostre critiche, io son costretto a seguire il vostro ordine disordinato, e a saltare di palo in frasca, imitando i balzi e le capriole del vostro procedere. Perciò avanti di esaminare quel poco che traeste dal borsellino del vostro maestro contro la mia formola ideale, (poco in verità,) mi è d'uopo rispondere a un'accusa assai importante, che mi fate iteratamente nelle vostre lettere.

LETTERA QUINTA.

LETTERA QUINTA.

L' accusa che mi fate riguarda l' opinione da me professata, anzi che esposta minutamente, sulla necessità della parola per l'uso riflesso del pensiero. Voi non osate già impugnare in modo diretto questa dottrina non ignota agli antichi, ristorata dal Leibniz, trattata più ampiamente e illustrata da alcuni scrittori moderni d'ingegno e di merito non volgare. Ma credete che nel modo in cui io l'intendo, (cioè secondo quello in cui io non l'intendo, come vedrete,) ella possa partorire conseguenze contrarie alla religione. Per chiarirvi il mio pensiero e rispondere alle vostre obbiezioni, mi è d'uopo lasciare per pochi istanti in disparte la filosofia, ed entrare nel sacrario delle scienze teologiche.

Riferite alcune mie parole sulla necessità della parola, voi seguite in questi termini: « Appunto per questo che voi de« ducete di qui la necessità della rivelazione per inventare « il linguaggio, e *di un magistero infallibile per mantenere la « debita corrispondenza fra l'idea e i segni che la esprimono,* « voi stabilite ad un tempo l'impossibilità di fare la filosofia, « o la necessità di farla eterodossa fuori della vera Chiesa [1]. « Secondo voi chi ebbe la disgrazia di perdere la traccia « delle dottrine rivelate o di essere separato da quella Chiesa « che Iddio stabilì come sola depositaria e interprete auto« revole della Rivelazione è irreparabilmente condannato « all'errore e a non conoscere nessuna verità. Il che non « mi pare affatto conforme alla dottrina ortodossa [2]. » Se aveste meglio atteso ai termini precisi del mio discorso, voi non ne avreste cavata questa inferenza. Facciamo prima a bene intenderci, e a fermare con esattezza lo stato della quistione. O voi parlate di un uomo affatto solitario e silvestre, privo dagli anni teneri di ogni sorta di linguaggio, (giacchè anche i sordi di nascita, e muti per conseguenza, hanno qualche uso artificiale di segni, se crebbero e vissero nel consorzio degli uomini,) o di chi è posto in una società qualunque pubblica o domestica, (rozza quanto volete, non importa,) e quindi ha una favella e qualche seme di religiose tradizioni. Il primo presupposto è chimerico, e non che mai avverarsi in una classe d'uomini, non può nè meno aver luogo quanto all' individuo, se non rarissimamente, e per un caso straordinario di fortuna. E quando questo caso si effettuasse, l'infelice nato e cresciuto in tal condizione sarebbe perpetuamente uomo in potenza e animale in atto, come ciascuno di

[1] Lett. I, p. 21. — [2] *Ibid.*, p. 24.

noi lo è nell'infanzia e nel sonno, come gli scemi, i pazzi, i frenetici, i forsennati il sono per un tempo più o meno lungo, e talvolta per tutta la vita. Quando i teologi stabiliscono la sentenza cattolica, che niuno può ignorare invincibilmente l'esistenza di Dio, i primi principii, e le prossime conclusioni della legge di natura, essi parlano dell'uomo posto nel suo stato naturale, cioè allevato in una società almeno famigliare, pervenuto all'uso di ragione, e dotato dei mezzi indispensabili per l'esercizio di essa; non dell'uomo lattante o demente, nè dell'uomo maturo, ma privo di quei sussidi, fra'quali la favella è il più necessario, perchè senza di essa è tanto agevole alla ragione il discorrere, quanto all'occhio il vedere senza l'amminicolo della luce. Tutte le comunioni d'uomini che si conoscono, fino alle più barbariche ed efferate, come quelle per esempio dei Californii, dei Saabi o Boschimanni, e di certe razze abitatrici dell'Australia, che sono forse le più sciatte e milense del globo, hanno qualche sentore di un poter sovrannaturale e della vita avvenire; ma ancorchè non l'avessero, esse posseggono una lingua; la quale siasi pure imperfetta e grossolana quanto si vuole, contiene tutti gli elementi del vero, cioè della formola ideale, senza la cui cognizione non si può proferire una sola parola che abbia senso, nè pronunciare il menomo giudizio. Ogni proposizione inchiude i due assiomi fondamentali della contraddizione e della ragion sufficiente, i quali presuppongono la formola ideale, e nella sua concretezza si fondano. Egli è vero che fuori della parola religiosa e ortodossa, (la quale è la sola parola perfetta,) la formola ideale non si trova depositata nel linguaggio che implicitamente, più in potenza che in atto, e in modo più o meno difettuoso e confuso; nè da questo germe si può cavare la notizia spiccata, distinta e in-

tegra di quella, se non mediante la riflessione ontologica. Ma questa operazione, che per le leggi naturali dello spirito umano è assolutamente impossibile, se l'obbietto ideale dell' intuito non è già rivestito di sensibili, cioè di certi segni; può aver luogo ogni qual volta lo spirito possiede lo strumento accomodato a farla. Imperocchè la stessa esperienza, che ci attesta la necessità della parola per ripensare liberamente il nostro proprio pensiero, ci insegna altresì, che, dato il linguaggio, si possono coll' aiuto di esso dividere, chiarificare, compire le idee espresse ne'suoi elementi, distinguendo ciò che è confuso, separando ciò che è unito, svolgendo ciò che è implicato, e riducendo a pienezza e maturità di finimento ciò che è greggio o solamente abbozzato. Se ciò non fosse, ogni conato di miglioramento sarebbe vano, la perfettibilità e l'incivilimento si dovrebbero collocare fra' sogni; imperocchè i progressi umani consistono appunto nello sgomitolare le idee ravvolte e chiuse complessivamente nella parola, la quale « è come un enigma proposto a tutti « gli uomini, ma che i soli savi sanno indovinare;... tanto- « chè... il parlare riflesso è la traduzione e amplificazione di « una parola concisa e originale [1]. » Laonde quando l'uomo ingegnoso va in traccia di una parola per esprimere un' idea novella, egli non fa altro che cercar segni particolari per esprimere separatamente e per modo distinto ciò che già era adombrato confusamente in un segno complessivo e generale. Ciò posto, se l'uomo soro e selvaggio, ma pure dotato di qualche uso di ragione e comechessia parlante, guidato da quella oscura voce del dovere che riverbera dall'intuito nella parola da lui posseduta, si servisse di essa per isvolgere

[1] *Introd.*, t. 1, p. 203, 204.

questo germe prezioso di verità, egli potrebbe coll' andar dal tempo acquistare tutta quella parte di scienza, che s'attiene al debito morale e religioso della vita negli ordini di natura. Ma questo lavoro riflessivo, direte voi, questo districamento del vero racchiuso nel verbo rudimentale, questo traffico intellettivo, per cui lo spirito rende vivo e fecondo il capitale morto della filologia, che è il patrimonio delle nazioni, quest' opera insomma, che a soli pochi eletti ingegni è conceduta, (giacchè in essa consiste la vena inventiva del filosofo,) dee riuscire malagevolissima e per poco impossibile alla maggior parte degli uomini, e sovrattutto a quelli che sforniti di ogni civiltà vivono dispersi a piccoli sciami per le selve o nelle grotte, come le fiere. Ve lo concedo ampiamente; ma questa difficoltà non è tolta via nè scemata dal vostro sistema, poichè il presupporre che il linguaggio non sia assolutamente necessario al pensiero riflesso, non agevola già l'uso di questo a quelli che parlano. La malagevolezza grande e quasi invincibile, che l'uomo grossolano e selvatico prova a scoprire da sè il vero speculativo, morale e religioso, è un fatto notorio, evidente, palpabile, indipendente da ogni sistema; e se altra prova non ci fosse di quel primigenio infortunio, il cui funesto retaggio pesa su tutti gli uomini, questa certo bastar dovrebbe a farcene capaci. Ma non abbiate perciò paura di contravvenire per alcun rispetto alla fede ortodossa; conciossiachè affermando, che l'uomo parlante ha una impossibilità morale, (non fisica e assoluta, notate bene) a conoscere da sè il vero morale e religioso, non farete che ripetere la sentenza di san Tommaso, che senza la rivelazione i dogmi della legge e religione naturale non si possono conoscere *nonnisi a paucis, et post longum tempus, et cum admixtione multorum errorum;* sentenza ripe-

tuta da tutti i maestri in divinità, e divenuta, si può dire, una dignità teologica. Segue forse da ciò, che l'uomo destituito del lume rivelato e della parola ecclesiastica, sia *irreparabilmente condannato all'errore,* come voi parete inferirne? No sicuramente; imperocchè 1° l'impossibilità morale, quella che è detta da santo Agostino *necessitas peccandi,* non è fisica nè assoluta, e non esclude mai affatto la potenza e la libertà di fare il contrario, benchè notabilmente la diminuisca. L'uomo parlante ha in ogni caso una vera potenza di conoscere il vero morale e religioso nei termini di natura; potenza certo tenuissima per sè stessa, (se la rivelazione e la civiltà non soccorrono,) ma reale, che dà luogo a una imputazione proporzionata. 2° È una verità cattolica ricevuta da tutti, che Iddio non manca mai de' sussidi opportuni a chi non ripudia le prime sue grazie, e che alle primizie divine dovutamente accolte succedono novelli e maggiori influssi, promettitori di più larghi frutti, coi quali la benigna Providenza compie ciò che ha incominciato, e corona i suoi propri doni. Se adunque l'uomo barbaro e pagano aderisce a quella prima notizia del vero, che il linguaggio gli porge, e a quel primo affetto del bene, che Iddio gl'infonde nell'anima, e si vale dei sussidi che ha in sua mano per crescere in tal cognizione e in tale affetto, non abbiate paura che Iddio non possa o non voglia con alcuno di quei mezzi infiniti, ordinari o straordinari, naturali o sovrannaturali, interni od esterni, onde dispone la sua Providenza, metterlo in grado di conoscere pienamente ciò che importa al suo fine. E ancorchè fosse spedito a un tal uomo l'acquistare una perfetta scienza delle verità naturali, e vincere, senza l'uso del linguaggio, Platone e Confusio nella cognizion naturale de' suoi doveri e del suo Autore, (cosa tanto ridicola ad immaginare, che non

vorrete certo affermarla), non sarebbe pur necessario un lume superiore per aggiungere ai dettati di natura quelli della fede, senza i quali non v'ha salvezza? O vorrete dire, che il solo lume naturale basti a far conoscere la grazia e la redenzione? E conosciutele, a valersene praticamente? *La fede procede dall' udito* e *chi non crederà, sarà condannato*. Dal che non si conchiude già, che la misericordia di quel Dio *che ama le anime* possa abbandonare un sol *uomo di buona volontà* e ridurlo alla necessità di perire; ma sì bene, che que' medesimi soccorsi, senza i quali non si può partecipare alla redenzione, sono pur sufficienti per agevolare e compiere la notizia del vero naturale altronde difficilissima. Ben sapete, che san Tommaso non ebbe scrupolo di ricorrere in ogni caso ad un angelo; che se il retto senso del pagano Orazio col suo celebre *nec deus intersit* non vietava sulle carte il prodigio necessario al poeta, tanto più ragionevole è l' altro presupposto, quanto la realtà importa più dell' immaginazione, e la salute di un' anima immortale è di maggior peso che la peripezia di una tragedia. Nè voi sicuramente, sig. Tarditi (tal è la pietà vostra) sarete di quei ragionatori, che come Giangiacomo Rousseau, si burlano del ripiego di san Tommaso, e tuttavia pretendono di essere filosofi. Quasi che il parlare d'angeli e di miracoli, quando si tratta dell' anima, della religione, della salute, della vita avvenire, non sia per lo meno tanto dignitoso e ragionevole, quanto il discorrere dell' attrazione, dell' ossigeno e dell' idrogeno, quando si ragiona di chimica o di fisica. O quasi che gli spiriti sovrasensibili debbano venir esclusi, come tali, dalla scienza; il che sarebbe così savio, come se dalla dottrina che tratta dei corpi si volessero rimuovere gl' imponderabili. Ma non è anche necessario di ricorrere al portentoso nel nostro pro-

posito, perchè tanti sono i mezzi naturali, (e sovrannaturali interni,) di cui può valersi la Providenza infinita per aiutar l'uomo nell' inchiesta del vero, che non è forza il supporre un miracolo.

« E'mi pare che voi facciate alla parola come sensibile una « parte non abbastanza chiaramente espressa. Questa parte « S. Agostino l'ha maravigliosamente spiegata. La parola « sensibile, secondo lui, non fa che dirigere l'attenzione « verso quella voce interna che ci parla e ci guida [1]. » Santo Agostino, (per quanto mi ricorda,) non istabilisce in alcun luogo espressamente l' assoluta necessità della parola per l' esercizio della riflessione, perchè non prese mai a trattar di proposito questo tema. Ma egli non contraria in nulla la mia sentenza, anzi vi allude spesso favorevolmente, come apparisce appunto dal luogo che allegate : *verbis fortasse ut consulamus, admoniti*. Se non che dal contesto ricavasi, che qui egli parla della parola esteriore, *loquentem qui personat foris*, e non dell'interiore, che egli immedesima colla stessa verità, *intus ipsi menti præsidentem consulimus veritatem*. Ma la verità che non è certo la parola, e che parla all' intuito, senza l' aiuto della parola, non può essere ripensata dalla riflessione che mediante il concorso del sensibile, cioè di certi segni interiori che la rivestano. Il che non si può mettere in dubbio, e come fatto psicologico, di cui ciascuno può essere spettatore in sè stesso, e come applicazione speciale di una legge generale dello spirito. La qual legge si è, che *la riflessione universalmente non si può esercitare, se non mediante il concorso del sensibile coll' intelligibile*. L' intelligibile appar-

[1] Lett. I, p. 21.

tiene alla riflessione, come facoltà conoscitiva, ed è la nota generica che l'accomuna coll' intuito. Il sensibile è la nota specifica, o vogliam dire la differenza, per cui la riflessione dall' intuito si distingue, e forma una potenza particolare. Nella riflessione psicologica il sensibile è l'oggetto medesimo dell' atto riflesso, onde la parola non entra necessariamente nel suo esercizio, se non in quanto tal riflessione si connette colla riflessione ontologica; imperocchè il sensibile per essere pensato non ha d'uopo di un altro sensibile, che lo vesta e lo rappresenti. Ma nella riflessione ontologica il negozio corre altrimenti, giacchè in essa il sensibile non è somministrato dall' oggetto dell' operazione, il quale è il solo intelligibile. Ma se il sensibile non intervenisse, la riflessione si confonderebbe coll' intuito, e il termine di essa sarebbe l'Ente semplicemente, e non l'Ente come intuìto dallo spirito. E in tal caso la riflessione lascerebbe d'esser tale, perchè ogni riflessione importa un ripiegamento dello spirito che riflette sovra di sè. Nella riflessione ontologica lo spirito si ripiega sovra di sè in quel punto indivisibile, in cui il soggetto tocca l'oggetto, e abbraccia quindi l'oggetto medesimo, come intuito dal soggetto. Ora questo punto indivisibile, di cui abbiamo discorso di sopra, non può esser termine del ripiegamento riflessivo, se non vestendo una forma sensibile. E siccome non è sensibile per sè stesso, siccome versa in una mera relazione intelligibile, l'unico modo, con cui possa rendersi sensato, consiste nell' incorporazione mentale di un segno, cioè della parola. La parola è adunque *un sensibile, in cui s'incarna l'intelligibile, non in quanto risplende all' intuito, ma in quanto riverbera sulla riflessione nel punto indivisibile di contatto, che lega il soggetto sensitivo coll' oggetto intellettivo, lo spirito intuente col vero intuìto.* Ecco la

ragione generica, che ci spiega il fatto particolare della necessità del linguaggio per la riflessione; ragione risultante dalle leggi universali dello spirito umano. Ora per tornare al luogo di santo Agostino, la parola, di cui ivi si parla, è quella che *ci ammonisce*, e serve di occasione o di stimolo al pensiero, cioè la parola esteriore; ma non è la parola interna, senza cui l'uomo non potrebbe intendere sè stesso, e ripensare il suo pensiero, come quella che propriamente parlando non è solo occasione, eccitamento, fomite, ma strumento indispensabile della riflessione, e quasi involucro o veste dei parti, ch' ella mette alla luce.

« Quanto poi alla relazione che passa fra la vera filosofia e « il Cristianesimo, la vostra sentenza parmi che non differisca che per l'espressione da quello che il sig. Bonald era « solito dire parlando della fede cattolica : *Non basta dire « che la verità si trova in essa, ma convien dire che non può trovarsi altrove.* La quale sentenza rettamente intesa è pure la « mia, ma con questa eccezione, che la verità della Fede « cattolica possa essere conosciuta senza la Fede, ma per « quel lume naturale che viene pure da Dio, e che è la pro« pedeutica alla Fede [1]. » Togliete questa eccezione, che sà di contraddittorio, e guasta la bella sentenza da voi dirittamente approvata. Per conoscere la verità della fede cattolica, secondo l'insegnamento della Chiesa ci vuol certo un lume naturale, che è quello della ragione. Ma se tal lume fosse appreso unicamente dall' intuito e senza parola, non basterebbe all' uopo ; giacchè non può passare nella riflessione se non per mezzo della parola, strumento universale

[1] Lett. I, p. 22.

della civiltà e della riflessione. Ora il linguaggio di tutti i popoli, dal più salvatico sino al più gentile, non è che un dono di quella rivelazione, un avanzo di quella fede cattolica, che fu originalmente data a tutto l'uman genere avanti e dopo il diluvio, nel primo e nel secondo nostro progenitore. Ogni idioma è un rivo di quella fonte divina e primitiva; rivo scarso, torbido, melmoso più o meno, per colpa degli uomini, nel quale colla linfa salutifera è misto il veleno, ma che filtrato per opera dell'ingegno, e con quegli altri sussidi toccati di sopra, può porgere per viaggio il ristoro opportuno a chi vuol risalire verso la sorgente, e abbeverarsi alla sua pienezza. Imperocchè ogni dizionario di voci essendo pure un vocabolario d'idee, contiene espressi i primi elementi del vero, che fecondati dalla riflessione, bastano per condurre innanzi nel cammino della scienza, e guidare altrui fino al vestibolo della cristiana rivelazione; il che tornerebbe impossibile senza que' primi semi, perchè la parola è lo strumento necessario della riflessione ontologica. Invece adunque di dire che *senza la Fede cattolica si può conoscere essa Fede*, dite, che *senza la fede cristiana si può conoscere la fede cattolica, ma che senza la fede cattolica non si può conoscere la fede cristiana,* e parlerete più esattamente. Il che significa, che l'*unico modo per cui l'uomo possa conoscere la rivelazione rinnovata da Cristo, e la cattolicità rifondata da Pietro, è il lume ragionevole congiunto colla parola, cioè con un avanzo della rivelazione primigenia ricevuta da Adamo e da Noè, e della cattolicità eletta e primitiva fondata da Abramo*. Voi vedete che, stando in questi termini, si può affermare con piena verità, e senza detrarre alla importanza del lume razionale, e alla sua sufficienza per condurre al vero, che la propedeutica della fede cristiana è l'effetto e il residuo, benchè imperfettissimo, di una fede

anteriore e primitiva. La qual sentenza è la sola, che accordi tutte le verità, e assicuri alla rivelazione quell' *autonomia*, che al suo decoro è richiesta; chè il volerla fondare sovra una filosofia affatto estranea alla sua giurisdizione e indipendente da ogni principio anteriore di fede, è una solenne impertinenza, per non dire un sacrilegio.

« *Se gli uomini fossero naturalmente ciechi, non avrebbero il* « *peccato; ora il peccato loro dura perchè non sono ciechi... E* « *se alcuno vorrà fare la volontà di lui, conoscerà della mia dot-* « *trina se ella sia da Dio o se io parli da me stesso.* » (Signor mio, di chi è questa bella traduzione?) « Diversamente, « come intendere il rimprovero che Cristo faceva agli Ebrei: « *Quid autem et a vobis ipsis non iudicatis quod iustum est?* Se « nell' uomo non fosse un naturale criterio vero, » (si può dunque dare in natura un criterio falso?) « come intendere « quel detto del Salvatore : *Si mihi non vultis credere, operi-* « *bus credite, ut cognoscatis et credatis quia Pater in me est, et* « *ego in Patre?* Come potrebbero *essere giudicati tutti, che non* « *hanno creduto alla verità,* se non avessero in sè con che « conoscere la verità che loro viene insegnata[1]? » Cristo parlava principalmente agli Ebrei, che possedevano la rivelazione nella sua integrità, e poteano conoscere la divinità di lui colla sola scorta della tradizione legittima e delle Scritture. Le sue parole si riferivano proporzionatamente anche agli altri uomini destituiti di quel lume straordinario, ma non del lume naturale necessario per intendere; il qual lume, non consiste nella ragione sola, ma nella ragione congiunta alla parola, qual si trova in tutte le società umane

[1] Lett. I, p. 22, 23.

eziandio più incolte, e più lontane moralmente e religiosamente dalla cognizione del vero. Perciò s'egli è certo, com'è certissimo, che il vero si può conoscere anche fuori della Chiesa, posseditrice privilegiata della parola perfetta, ciò succede in virtù della parola imperfetta, ma sufficiente a conseguire le verità naturali, che è largita a tutti gli uomini. Aggiungo bensì, che senza la parola perfetta v'ha una difficoltà grandissima e moralmente insuperabile a conoscere la verità perfetta eziandio nel giro naturale, come si trova una impossibilità fisica e assoluta ad asseguirla negli ordini che soverchiano la natura; onde segue la doppia necessità della rivelazione per tutti gli uomini, e del magistero ecclesiastico, uno, visibile, perpetuo, universale, per poter godere a compimento il benefizio della rivelazione. Dal primo di questi bisogni s'argomenta la necessità del Cristianesimo, e quella della Chiesa dal secondo.

« Il Cristianesimo adunque suppone all' uomo natural-
« mente cognita la verità, ma solo come una *regola della*
« *mente;* d'onde la differenza della filosofia dal Cristiane-
« simo [1]. » Questa frase, che la verità ci apparisce *solo come una regola della mente,* è pregna di psicologismo, dovendosene inferire che la verità per noi è una semplice astrazione, (giacchè ogni regola per sè stessa non è che un' astrazione,) e che esclude la percezione immediata e obbiettiva del vero nella sua concretezza. La verità certo è *regola*, come è legge; ma è nello stesso tempo il Regolatore e il Legislatore supremo, parlante allo spirito con quella voce, che si chiama evidenza, ed è *l'oracolo naturale dell' Idea* ricevuto dall' intuito, e ripe-

[1] Lett. I, p. 23.

tuto dalla riflessione col mezzo della parola. La verità non è una regola astratta, ma un regolo concreto, come quello di Policleto, opera e modello, esemplato ed esemplare nello stesso tempo. Questa verità risplende all' intuito di tutti gli uomini fin dal primo punto della loro esistenza, senza eccezione di sorta, e dicesi ragione. L'intuito è lo stesso in tutti i luoghi, in tutti i tempi e per tutti gli individui; non soggiace alla successione; non è suscettivo di aggiunta, di diffalco, di progresso, di mutamento; è continuo, perpetuo, immanente, come l'essenza dello spirito, che lo possiede; il quale, non potendo avere nè conservar l'esistenza, se non in quanto la riceve continuamente dall' atto creativo di Dio, ha la visione non interrotta e perenne di questo primo atto e del principio da cui deriva. Ma acciò la cognizione intuitiva trapassi nella riflessione, è mestieri il concorso di certe condizioni organiche e sensitive, fra le quali importantissima è la parola. L'uomo non può meglio nel suo stato attuale riflettere senza parola, che favellar senza lingua, vedere senz' occhi, e pensare senza cervello. Senza il linguaggio l'uomo ha ragione, ma non uso di ragione, ha la riflessione in potenza, non in atto; ed è per questo rispetto nella condizione medesima del bambino che vagisce, del dormiente che sogna, del pazzo che svaria, dell' infermo che farnetica e delira; dai quali non vorrete esigere che si mettano a filosofare, per convincersi della verità del Cristianesimo. E siccome il linguaggio è lo strumento della riflessione, la maggiore o minore sua perfezione e finezza influisce nell' uso che si fa di essa riflessione e delle facoltà, che ne dipendono, e nella maggiore o minore facilità, che ne deriva per l'inchiesta del vero. Quindi ne nasce una maravigliosa varietà nella capacità intellettiva degl' individui e delle nazioni; la qual va-

rietà procede dalla diversità delle lingue che si parlano, dalla pratica che si ha di esse, e da molte condizioni organiche e accidentali, per cui gli uomini si diversificano fra di loro; laddove l'intuito è lo stesso e persevera immutabile in tutte le membra dell' umana famiglia.

« Non avete voi stesso osservato contro il Lamennais che « il voler fondare la filosofia prima sull' autorità è una ma- « nifesta petizione di principio? [1]. A quest' uomo appunto io « faceva allusione quando poc' anzi vi dicevo, che per voler « essere *ultra-cattolico* si finisce talora per esserlo troppo poco « o niente [2]. » Vi ringrazio, gentilissimo sig. Tarditi, del paragone, del pronostico e del complimento; e se il primo è fondato e l'ultimo meritato, prego Iddio che almeno il secondo non si verifichi. Ma se aveste considerato con mediocre attenzione ciò che dico nel mio libro, avreste veduto che la dottrina da me professata, non che somigliare a quella del sig. di Lamennais, le contraddice apertamente, e che io merito tanto il titolo (veramente logico) di *ultracattolico,* quanto quello di *semicattolico* converrebbe a voi o al Rosmini. Il sig. di Lamennais, che tratta sventuratamente le materie scientifiche a uso di retore per far rumore e uccellare agli applausi, o agli scandali, che ha voluto riformare la filosofia, la politica, la religione, senza conoscersi punto di religione, nè di politica, nè di filosofia, e che è il più splendido esempio d'ignoranza elegante e di temerità in questo secolo ricchissimo di tali vanti, il sig. di Lamennais, dico, ha fatto un singolare miscuglio di vero e di falso, ma più di falso che di vero, in tutto ciò che ha scritto sulla certezza, e sulle basi dello scibile. Non potrei

[1] Lett. I, p. 24. — [2] Lett. II, p. 65.

entrare a mostrarvelo, senza troppo allungarmi, e sarebbe poco utile il farlo, giacchè non v' ha oggi più nessuno, (senza eccettuare lo stesso autore) che creda a quel sistema[1]. Vi dirò solo che il sig. di Lamennais non poteva cogliere il segno in questa ricerca, perchè non pensò mai a distinguere la riflessione dall' intuito; e quindi fu costretto a fondare l'assenso che si porge alla parola sopra un atto destituito di conoscimento, affatto cieco, e non meno gratuito che assurdo. Imperocchè prima di credere alla parola, bisogna intenderla, prima di assentire a chi parla bisogna sapere il suo linguaggio, e avere le idee corrispondenti ai segni usati dal parlatore. Si capisce benissimo come la riflessione abbisogni di segni, s'ella è preceduta da un intuito purissimo, che piglia immediatamente il vero, e alla riflessione lo porge vestito della parola; ma questa e la riflessione stessa ripugnano, se non sono antivenute e guidate da un lume intellettivo, da cui, (e non dalla parola, che per sè stessa è un mero sensibile,) l' evidenza e la certezza provengono. E questo lume io l'ammetto, mediante l'intuito, che inizia l'uomo alla verità per un' apprensione immediata, e fa di lui quasi un epopta, che riceve gli oracoli dalla bocca del ierofante medesimo, senza ricorrere all' opera dei ministri e dei mistagoghi inferiori. Aggiungo poi che questo lume si travasa nella riflessione, mediante un sensibile, senza di cui il ripiegarsi dello spirito sulla sua cognizione sarebbe indarno; e questo sensibile è la

[1] La maggioranza e autonomia della ragione individuale è espressamente insegnata dal sig. di Lamennais in molti luoghi delle sue ultime opere, cioè nell' *Esquisse d'une philosophie* (Paris, 1840), nelle *Discussions critiques* (Paris, 1841), e nello scritto intitolato *De la religion* (Paris, 1841), benchè per una rara coerenza mostri di voler conservare l'antica dottrina.

parola, che mettendo per così dire in contatto lo spirito riflettente coll' idea, in quanto l'idea è percepita da esso spirito, porge alla riflessione la verità intuitiva, e con essa l'evidenza e la certezza che l'accompagnano. Vedete adunque quanto sia il divario che divide la mia dottrina da quella del francese scrittore. Per me la parola è un semplice instrumento necessario per mettere la riflessione in commercio coll' intuito, ma inetto a produrre l'evidenza e la certezza, che rampollano sempre dall' oggetto intuito, cioè dal vero concreto parlante direttamente allo spirito senza concorso di segni. Pel Sig. di Lamennais all' incontro la parola non è uno strumento, ma la stessa cosa, poichè produce l' idea che dianzi non preesisteva, ed è la radice, e l'unica radice della evidenza e della persuasione. Io dico che senza l'aiuto de' segni lo spirito non può riflettere sulle proprie intuizioni, come l'occhio non può scorgere, verbigrazia, l'anello di Saturno, senza l'aiuto del telescopio; ma che siccome l'occhio anche nudo riceve in sè stesso quelle varietà luminose, che ingrandite dal cristallo ci danno una distinta imagine di quel maraglioso anello e delle varie quasi lamine ond' è congegnato, senza le quali varietà l'opera del telescopio sarebbe inutile; così la parola sarebbe un suono vuoto e sterile, se non fosse preceduta e accompagnata dall' intuito spettatore del vero, e quasi raccoglitore de' raggi che piovono dall' eterno sole in modo confuso, e che sono dalla parola distinti e chiarificati. All' incontro il Sig. di Lamennais discorre su questo punto di metafisica come chi dicesse in astronomia, che la corona luminosa del decimo pianeta non raggia punto all' occhio nostro, e che ci è rivelata di pianta dal cannocchiale; tanto che la vedremmo del pari, se in vece di appuntare la punta di quello verso il firmamento, la dirizzassimo verso il fondo di un sec-

chione. Io ho spiegato questa mia sentenza in molti luoghi dell' opera mia, e mi meraviglio che dopo averla letta (perdonatemi se vi calunnio,) abbiate potuto confondere il parer mio con quello di uno scrittore, a cui con tutto il suo ingegno e malgrado le qualità lodevoli dell' uomo privato, niun cattolico può amar di vedere aggregato il suo nome. Vi citerò un solo di tali luoghi. « L'Idea si certifica da sè stessa, in « virtù dell' evidenza sua propria; ma non potendo essere « ripensata senza la parola rivelante, questa è stromento, « non base, della certezza che si ha di quella. L'Idea quando « risplende all' intuito riflesso, oltre al chiarire la propria « realtà, dimostra la verità della stessa rivelazione; ma d'al- « tra parte senza la rivelazione, non potrebbe risplendere « all' intuito riflesso. Qui non v'ha circolo vizioso, poichè la « parola rivelata non è radice, ma semplice condizione del « conoscimento razionale [1]. » Si può egli parlar più aperto e preciso? Imperocchè dal contesto apparisce che la rivelazione, di cui affermo la necessità per la riflessione in universale, è la rivelazione primitiva institutrice del linguaggio.

« Io non voglio credere che voi abbiate della filosofia un con- « cetto così disperato [2]. » Vi so grado che non mi abbiate per un Pirrone o un dottor Fausto affatto affatto. Guardiamoci però dall' equivocare. Che cosa intendete per concetto disperato? Ripetete forse questa disperazione dal credere, che senza la parola, e una rivelazion primordiale autrice di essa, la filosofia e il menomo uso della riflessione siano assolutamente impossibili? In tal caso vi confesso che la mia dispe-

[1] *Introd.*, t. I, p. 264. V. anche p. 298. Dove ripeto le stesse cose.
[2] Lett. I, p. 24, 25.

razione è intera, continua, e non potrebbe esser maggiore; ma non so come voi possiate sperare di più nella sufficienza filosofica di un uomo muto e foresto, più barbaro di tutti i barbari e più selvaggio di ogni selvaggio, perchè destituito della favella e con essa di ogni vincolo sociale. In verità che se voi vi promettete qualche incremento alla scienza dalle meditazioni di cotesto filosofo, noi possiamo prometterci qualche occasione di ridere da ciò che direte per provare la vostra sentenza. Non vedete che se il lume intuitivo bastasse a quel misero per fare il menomo raziocinio senza l'aiuto della favella, egli potrebbe coll' andar del tempo inventare la favella stessa, e verificare il romanzo condillachiano su questo proposito? Avreste coraggio di ammetter per buono un tal romanzo? Osereste affermare e come cristiano e come filosofo, che la lingua eziandio più rozza possa essere stata originalmente un trovato umano e non un dono divino? E se tanto non ardite, vorrete supporre che l'ingegno umano incapace di trovar l'abbiccì, abbia saputo senza loquela inventare il decalogo, o anche solo il rudimento di esso? Non mi negherete certo, che il linguaggio, se non è assolutamente richiesto a pensare, non agevoli almeno e perfezioni grandemente il pensiero. Or bene, esaminate, tutti i popoli selvatici del mondo, e ditemi, se in coscienza vostra li credete capaci di far molti progressi nella civiltà, senza un aiuto esteriore. Notate bene che non parlo di possibilità fisica, ma morale. E pure tutti questi popoli hanno una lingua formata, e con essa molti semi di culto civile, di moralità, di religione; e alcuni de' più stupidi, come verbigrazia i Negri del Congo (che paiono essere di tutti i popoli d'Affrica i più difficili a venire addomesticati, dai Sangalli e dai Boschimanni in fuori) posseggono un idioma per ricchezza, armonia, finezza e varietà di struttura vera-

mente maraviglioso, e tal forse da disgradarne, (il biscaglino eccettuato,) le lingue più colte e più famose di Europa. Or bene, se con uno strumento di civiltà sì potente, aggiuntovi anco l'opera benefica e generosa dei missionari, i nativi di Angola e di Loango si sono mostrati così poco arrendevoli a deporre la loro rusticità e ad imparare la nostra gentilezza e le nostre arti, potete credere, che senza loquela e con maggior ferità avrebbero avuto da sè medesimi più agio e potere di disciplinarsi? No, io vi farei torto se vi credessi capace di ragionare in tal modo. Che se mi accusate di disperazione, perchè senza la parola perfetta e cattolica, io trovo negli uomini una impossibilità morale, che è quanto dire una grandissima difficoltà, a conoscere il vero, tanto men superabile, quanto i popoli di cui si tratta sono più zotici e incivili, stà a voi il mostrarmi probabile, che un abitante della Tasmania o un Endameno possa diventare un filosofo, se non come Pitagora e Platone, almanco (per chiedervi il meno che mi è possibile,) come il Condillac e Cartesio. E se pur vi concedessi, per farvi piacere, esser molto sperabile, che fra i Patagoni o i Gialoffi possa quando che sia sorgere un Leibniz o un Vico, voi concederete almeno a me che ciò finora non si è veduto, e che eziandio fra le nazioni più culte gl' ingegni più grandi in errori gravi ed enormi precipitarono, ogni qual volta ignorarono o prevaricarono i dettati della società eletta da Dio a maestra infallibile del vero. Perciò se, dismesse le chimere, si parla solo del fatto, la vera filosofia, (dico vera quanto alla sostanza della morale e della religione,) è un privilegio della civiltà cattolica, e non si trova fuori del suo seno.

« Voi venite per conseguenza ad assolvere tutti gli errori « di coloro, che senza loro colpa si trovarono con solo una

« tradizione viziata; e di que' medesimi che colla scusa che « l'uomo non può giungere a conoscere con certezza nulla « di vero fuori della vera tradizione, pretendono di non co« noscere neppure quale sia fra le tante quella vera Chiesa « che Dio instituì depositaria e interprete della parola rive« lata [1]. » Esaminerò altrove ciò che mi fate dire a proposito della creazione per appoggiare queste vostre illazioni; per ora mi contenterò di notare essere un fatto attestato dalla storia che nessun filosofo vissuto fuori della vera Chiesa, per quanto fosse d'animo buono e leale, e d'ingegno eminente, seppe sollevarsi al concetto della creazione sostanziale del mondo; onde in un mio scritterello ho segnalato il principio protologico della creazione, come una prerogativa e una nota della Chiesa cattolica [2]. Qual è la cagione di questa spezie di fato universale della filosofia eterodossa? Il psicologismo; secondo il quale, ho provato essere impossibile il pervenire logicamente alla conoscenza di quel dogma supremo. Onde se il Rosmini stesso non l'avesse, da quel buon cattolico ch' egli è, ricevuto dalla fede, sarebbe stato costretto da' suoi principii a negarlo; perchè io sfido lui e tutti i suoi discepoli a dimostrarmi senza circolo la creazione colla loro teorica dell' ente possibile. Laddove tal verità, che secondo il psicologismo è un teorema indimostrabile o per meglio dire ripugnante, diventa un assioma negli ordini dell' ontologismo, e della formola ideale, e si può dimostrare discorrendo *ab absurdis*, (sorta di dimostrazione applicabile eziandio agli assiomi,) in modo non ripugnabile. Ma segue forse da ciò che i filosofi gentili non potessero assolutamente pervenire a quel

[1] Lett. II, p. 64.

[2] *Lett. sur les doctr. philos. et polit. de M. de Lamennais.*

concetto, benchè il fatto ci mostri, che non essendoci giunti, il passo doveva essere difficilissimo? No, per grazia del cielo; perchè nulla gli obbligava ad essere psicologisti. La lingua che possedevano suggeriva loro molte idee e fra le altre quella di *causa,* (dipinta in tutti i giudizi, e scolpita in quelli che esprimono un' azione,) che è pregna di ontologismo, e rinchiude il concetto della creazione. Imperocchè la causa efficiente è sempre creatrice, e se non fosse tale lascerebbe di esser causa, quando il causare non è concepibile, se non in quanto è un cavare qualcosa dal nulla. Vero è che ogni causa essendo solo creatrice dell' effetto in quanto è suo effetto, le cause seconde non sono creatrici di sostanze, ma di sole modificazioni, perchè esse non recano e recar non possono nei loro effetti la sostanzialità di cui sono dotati, ma solo certe forme accidentali e certe proprietà loro. Ma l'idea di causa seconda importa l'idea di una causa prima; perchè la causa seconda essendo solo relativa, si rappresenta come l'effetto di una causa anteriore, non contiene in se stessa la ragione della propria esistenza, e ci sforza di risalire a una causa assoluta, che non può esser tale, se non è prima. Ora una causa prima e assoluta dee esser causa del suo effetto per ogni verso, e quindi non può solamente produrlo per qualche rispetto, come accade alle cause seconde, ma dee produrlo totalmente, e perciò anche sostanzialmente; giacchè se la sostanza dell' effetto non provenisse dalla causa prima, questa sostanza sarebbe assoluta, e l'effetto di cui si tratta non sarebbe effetto, ma causa prima. D'altra parte l'effetto essendo contingente e potendo essere e non essere appunto perchè è effetto, non può essere necessariamente prodotto dalla causa prima; perchè la necessità della produzione importerebbe la necessità dell' effetto; il quale conseguente-

mente sarebbe assoluto, lascerebbe d'essere effetto, e si tramuterebbe nella causa prima e assoluta. Ora una causa efficiente, prima e assoluta, che produce liberamente, sostanzialmente e totalmente il suo effetto, non è ella creatrice? Dunque egli è chiaro che l'idea di causa, quale si trova più o meno espressa in tutti gli idiomi eziandio più rozzi e sconditi, contiene in germe il concetto della creazione, che avrebbe potuto esserne cavato per opera della riflessione; giacchè questa facoltà può esplicar tutti i germi racchiusi in una lingua. Tuttavia ciò non fu fatto da nessuno. E perchè? Perchè l'uomo corrotto è volontariamente schiavo del senso, il predominio del quale lo induce a muovere dal sensibile e da sè stesso, così nell' inchiesta del vero, come in quella del bene, e partorisce, come due gemelli a un parto il psicologismo e l'egoismo, il sensismo speculativo e il sensismo pratico, sorgenti di ogni vizio e di ogni errore. Ora fuori dell' ontologismo non si può per via di logica riuscire all' idea di creazione libera e sostanziale. Oltre che il discoprimento di questo dogma racchiudeva una difficoltà speciale, che vi toccherò in un luogo più opportuno. Per ora mi basta il conchiudere che l'uomo dotato dello strumento riflessivo, cioè della parola, può avanzarsi nell' inchiesta del vero, e aiutato da Dio pervenire fino a conoscere la debolezza della propria ragione, e la necessità della rivelazione e del magisterio cattolico, per possedere la verità perfetta, poichè secondo me non è assolutamente inetto a conoscere il dogma più arduo, qual è quello della creazione. Dico arduo a chi nol possiede e dee trovarlo da sè; che quando è insegnato in modo acconcio, e posto nei debiti riguardi verso la formola ideale, ciò che isolatamente pareva un problema insolubile diventa l'assioma più splendido e men repugnabile. Ma di ciò altrove.

« Se da un canto la Fede è necessaria per conoscere il vero « anche solo nell'ordine razionale, e se dall'altro canto *quel « pio assenso che fa la fede cattolica non può aver luogo se le ve- « rità ideali non sono concepite come identiche all'insegnamento « rivelato e ecclesiastico;* questo circolo come si rompe? Questo « circolo che gli spiriti superficiali credono un vero circolo « vizioso, e forse lo è nel vostro modo di esprimervi » (obbligatissimo alle vostre grazie), « questo circolo, dico, si « rompe, od anzi non vi si cade neppure, quando non si « rinuncia ad alcuno dei mezzi di conoscere che Iddio ci ha « dato; quando invece di volere che l'uomo solo da sè sia « inetto a conoscere nulla con certezza, si dica coll' Eccle- « siastico : *Multam inveni in me ipso sapientiam* » (chi scrisse queste parole dettate dallo Spirito era forse un gentile? E qual è anco il Cristiano che oserebbe appropriarsele?); « quando non si voglia fare come colui che pensi di strap- « parsi gli occhi per meglio vedere i satelliti di Giove « attraverso un telescopio, come acconciamente osserva « Leibnizio[1]. » Benchè voi siate, sig. Tarditi, un valente geometra, questa volta le vostre seste vi hanno ingannato, perchè il circolo di cui si tratta non è vizioso, o piuttosto non è circolo. O voi parlate dell'uomo che per colpa di volontà o di fortuna non è cattolico, o di chi venne educato dalla divina maternità della Chiesa, e ha saputo conservare questo gran benefizio. Se discorrete di questo secondo, io ho dichiarato in vari luoghi, come la fede cattolica sia ragionevole, e tuttavia escluda l'esame dubitativo di Cartesio, e la menoma esitazione di spirito eziandio per un solo istante[2]. Nè in ciò v'ha

[1] Lett. II, p. 46.

[2] *Introd.*, t. I, p. 407, 408 *et al.*

il menomo circolo, secondo i miei principii; perchè il Cristiano non crede già all' Idea razionale in virtù dell' insegnatore, ma sì bene all' autorità di questo in virtù dell' Idea insegnata e splendiente all' intuito di propria luce. Che se aggiungo non potersi senza il linguaggio ripensar l' Idea, da ciò non segue che la parola del maestro sia la causa della certezza; ma solo che ne è la condizione e lo strumento, in quanto l' Idea senza di essa non può cadere sotto lo sguardo della riflessione. E poichè vi dilettate del telescopio e dei satelliti gioviali, fate il vostro conto che il cannocchiale sia la parola, e le stelle medicee, scoperte da Galileo collo strumento in gran parte inventato da lui, siano le verità rivelate agli uomini dallo strumento della loquela. Senza il telescopio, il vostro occhio non può afferrare distintamente que' globetti luminosi che incoronano il nono pianeta, come senza la parola il vostro spirito non può conoscere riflessivamente le verità ideali presenti all' intuito. Ma coll' aiuto di vetri concavi e convessi, e col soccorso di segni sensati voi conseguite l' uno e l' altro di quei due effetti, e credete che in effetto il re dei nostri pianeti non è vedovo e solo nel suo viaggio celeste, e che l' uomo non è orfano sopra la terra, ma sa di avere un padre creatore e rimuneratore nel cielo. Or da che nasce la vostra persuasione nel primo caso? Forse dal telescopio? Credete all' esistenza dei satelliti di Giove sulla fede di alcuni vetri? Potreste farlo se credeste eziandio, che quelle quattro stellette albergano nel cannone del vostro strumento e non in cielo. Egli è chiaro che la radice della vostra credenza è obbiettiva e riposa su quegli effluvii luminosi che arrivano all' occhio vostro, e di cui siete certo in virtù di quell' apprensione immediata, che ci attesta generalmente l' esistenza de' corpi. Ma tali effluvii essendo minutissimi, non potreste ac-

corgervene, e afferrarli distintamente, discernendoli da quelli che vengono dal proprio corpo di Giove, senza l'aiuto del cristallo; onde questo viene ad essere un semplice sussidio per afferrar distintamente l'oggetto, non già la causa della sua luce obbiettiva, e della certezza che ne avete. Dite il medesimo della parola; senza la quale non potreste riflessivamente conoscere quel Dio, che inonda di luce spirituale il vostro intelletto; ma come tosto quella madre pietosa, che già vi fece rinascere alla vita dell'anima, (cogliendo la prima occasione, in cui la ragione vostra, come tenero fiore che apre la buccia a' raggi del sole, si mostrò disposta a ricevere i primi semi del vero,) proferì quel caro nome, e vi parlò di lui, voi esclamaste rapito da amore e da meraviglia : egli è desso! e in questo sublime riconoscimento la vostra persuasione non fu prodotta, ma solo eccitata dalla parola esteriore. La vera causa di essa fu quella voce interiore che non ha d'uopo di segni, e si fa udire senza interprete allo spirito; fu lo stesso Dio, che vi si era manifestato fin dal primo istante della vostra vita, e vi diceva continuamente : io sono; ma voi non potevate ripetere a voi stesso quel supremo oracolo, perchè vi mancava colla parola lo strumento della riflessione; il quale come tosto vi fu dato, riconosceste in modo distinto quello, di cui avevate un senso confuso, e poteste dire di ricordarvi anzichè d'imparare, secondo la sentenza platonica. Eccovi come l'uomo cattolico può passare dalla parola all'Idea e dall'Idea ritornare alla parola, senza il menomo circolo. Imperocchè il magisterio ecclesiastico non contentandosi d'insegnargli le verità razionali, e aggiungendovi certi misteri rivelati, questi non sono credibili in virtù della lor propria evidenza, ma solo in grazia della parola rivelatrice, e della parola ecclesiastica, che conserva,

promulga, e interpreta la rivelazione. E da qual principio la rivelazione e la Chiesa sono autenticate e rese credibili, se non dal lume razionale, fonte di ogni vero? Dunque la parola ecclesiastica, che come semplice segno instrumentale ci fa riconoscere l'Idea, acquista da essa un valore più esteso, e diventa sorgente di nuove cognizioni, che trascendono la natura. Perciò l'ufficio della parola nei due casi essendo diverso, non v' ha circolo, se dalla parola come semplice segno salite all' Idea, e se dall' Idea ridiscendete verso la parola, come fonte e mallevadrice di verità superiori. Che se per evitare o come voi dite per *rompere* un circolo che non ha luogo, togliete di mezzo la necessità della parola, voi *romperete* in vece un' altra chimera, cioè il vostro sistema, mettendolo in contraddizione colla religione che professate. La quale non permetterà mai al cattolico di esaminare prima di giudicare, di dubitar prima di credere, e di essere cartesiano prima di essere cristiano; il che pure è inevitabile, secondo il procedere del Rosmini, come vi proverò altrove, benchè il piissimo autore si scosti in questa, come in ogni altra conclusione eterodossa da' suoi principii, e anteponga sempre i paralogismi alle eresie. Il che è certo molto bene; ma sarebbe anche molto meglio il cansare ad una le eresie e i paralogismi; la qual cosa non si può fare quando i principii da cui si muove sono fallaci.

Se poi discorrete dell' uomo, che per caso di nascita e di educazione non ha ricevuta, o per propria colpa ha perduta la fede, egli ha colla parola tutto ciò che si ricerca per conseguirla o riacquistarla, o almeno per accostarvisi, e ottenere dalla Providenza i sussidi esteriori e interiori che si richieggono per toccare il segno, secondo le cose dianzi discorse.

Voi non potete dunque accusarmi di voler accecare quest' uomo, poichè io riconosco in lui e in tutti gli uomini il lume continuo e perenne dell' intuito, che è il vero occhio dell' anima, aperto perpetuamente al sole spirituale, e dò loro di più lo strumento opportuno acciò la vista non torni inutile. Io posso bensì accusar voi di *rompere* il telescopio, poichè togliete ai pensanti lo strumento necessario della parola. E senza cristallo, come potranno eglino apprendere distintamente, e studiare i fenomeni celesti? Signor mio, l'occhio e il telescopio sono del pari richiesti all' astronomo, come l'intuito e la riflessione al filosofo. Ora l'intuito ha d'uopo della luce ideale, e la riflessione del riverbero di questa luce, il quale non può aver luogo, se i raggi dell' idea non s'imbattono in un corpo opaco, cioè nei segni sensibili, che gli rifrangano e rimandino alla pupilla. Io conservo religiosamente ciascuna di queste due cose nel mio sistema e assegno loro quel luogo che hanno in natura. Voi serbate l'una e rigettate l' altra, senza la quale quell' una diventa inutile. Chi di noi vi pare dia maggior prova di accorgimento filosofico, e sia più sollecito di ammettere e accordare insieme tutti i fatti con quella larga imparzialità, che si addice allo stesso psicologo, secondo la vostra sentenza?

« Il Cristianesimo suppone già avanti di sè la natura e la « ragione dell' uomo [1]. » Aggiungete che suppone eziandio la parola, appartenenza essenziale dello stato naturale umano. « Suppone già prima le verità della religione naturale, come « l'esistenza di Diò, l'immortalità dell' anima ecc. [2]. » Eccoci agli equivoci. Altro è dire che il Cristianesimo, come sistema

[1] Lett. II, p. 67. — [2] *Ibid.*

rivelato, presupponga logicamente quelle verità, come sue premesse, altro è dire che tali verità si possano appieno conoscere e tener con certezza, senza la parola cristiana. Quanto la prima di queste due asserzioni è vera e indubitata, tanto la seconda è falsa ed assurda. Imperocchè se l'uomo senza il Cristianesimo potesse conoscere in effetto *le verità della religione naturale*, (parlando di quella potenza che si verifica almeno in qualche caso, e non di quella che mai non si verifica e pur basta a stabilire la libertà e a fondare l'imputazione,) la rivelazione non sarebbe più necessaria a tal fine, secondo la dottrina di san Tommaso e di tutti i teologi. Dunque la parola cristiana si richiede a conoscere effettualmente tali verità. Ma quando ella le insegna, non fa che il semplice ufficio instrumentale di parola; non costituisce la loro evidenza, nè produce la loro certezza, le quali nascono dalla luce propria delle verità stesse; si contenta di dirigere l'attenzione del suo discepolo verso di esse, e di abilitarlo a saperle vedere distintamente in sè medesime; ammonisce e non comanda, traduce e non insegna, fa le veci di levatrice e non ancora di vera madre [1], secondo la bella metafora del maestro di Platone. Nè potrebbe in questo caso condursi altrimenti, perchè l'autorità del Cristianesimo e della Chiesa, come rivelatrice e definitrice di nuovi veri, non può essere conosciuta se non da chi è persuaso di quelle verità primitive e fondamentali. Ma come tosto il neofito aiutato dalla parola educatrice ha ottenuta la cognizione riflessa e distinta di esse, la parola ecclesiastica acquista al suo cospetto una nuova dignità, che dianzi non poteva avere, e viene da lui

[1] Si noti tuttavia, che anche in questo caso la Chiesa è madre, se il neofito è già rigenerato alla grazia col primo rito cristiano.

riconosciuta come infallibile depositaria e maestra di dottrine, che la mente umana trascendono. E questa mutazione succede naturalmente e logicamente in virtù di quei primi veri; i quali autenticando l'autorità della parola cattolica e mostrandone l'origine divina, acquistano ad ogni suo oracolo piena fede ed ubbidienza. Così di semplice instrumento ch' ella era a principio, per conoscere il vero, diventa maestra e mallevadrice del vero medesimo. Ella è strumento per le verità filosofiche e i preamboli della fede; è maestra e mallevadrice per le verità teologiche, e per la fede nella sua pienezza. Pel primo rispetto la parola cattolica non si distingue di essenza, ma solo di gradi, dalla parola naturale posseduta da tutti gli uomini; in quanto cioè questa è sempre più o meno difettuosa e lontanissima dalla squisita perfezione di quella. Perciò l' educazione cristiana supera di tanto quella dei popoli pagani anche più culti, di quanto la sapienza del catechismo, eziandio negli ordini meramente naturali, avanza la filosofia di Capila o di Platone. Quindi è che io ho detto di sopra che le verità della religion naturale non si possono *appieno* conoscere, che coll' aiuto della parola cristiana; accennando così che fuori del Cristianesimo la parola civile e religiosa è sempre imperfetta. Ma imperfetta com' è, basta certo a far i primi passi verso il vero, e ad impetrare dalla benignità della Providenza il viatico necessario per compiere il pellegrinaggio e toccare la meta.

« Per questo S. Tommaso dice che l'esistenza di Dio non « è un articolo di Fede, perchè la Fede già lo suppone [1]. » Verissimo; ma egli dice pure che questa verità, come le altre,

[1] Lett. II, p. 67.

non si può conoscere *nonnisi a paucis, et post longum tempus et cum admixtione multorum errorum,* senza l'aiuto della rivelazione. Or come conciliare queste due sentenze ugualmente inconcusse? Nel modo che vi ho accennato.

« Avanti la Rivelazione e la Grazia (i due elementi del « Cristianesimo) vi ha la ragione *naturale* e la *filosofica*, che « perciò fu dal Rosmini chiamata una *propeudetica* alla reli« gione [1]. » Invece di copiar gli errori e fino alle improprietà del vostro maestro con una scrupolosa fedeltà, che mi pare molto piacevole, fareste bene a studiarvi di parlare più esattamente. Avanti alla rivelazione e alla grazia non v'ha *ragione naturale e filosofica,* che possa servire di *propedeutica alla ragione,* se si disgiunge la ragione dalla parola; senza la quale l'intuito non è buono a nulla; mancandogli l'istrumento necessario della cognizion riflessiva. Ma siccome la parola è un dono della rivelazione fatta da principio a tutti gli uomini, la vostra ragione senza parola, anteriore a ogni grazia e ad ogni rivelazione, non è *naturale e filosofica,* come la chiamate, ma rosminiana, che è quanto dire chimerica per ciò che spetta al nostro proposito. A legger quelle parole e molte altre dello scritto da voi pubblicato, parrebbe che al parer vostro non vi sia stata alcuna rivelazione sopra la terra prima del Cristianesimo, o che di questa rivelazion primitiva non duri più alcun vestigio. Ma che cosa sono le lingue e le idee, che vi sono depositate, se non frantumi e ruderi (svisati certo e smozzicati in modo quasi incredibile,) di quella parola originale? Fate il vostro conto che l'alterazione introdotta nell'erario filologico delle nazioni corrisponda a capello alla corruzione, che infetta

[1] Lett. II, p. 67.

tutte le facoltà interiori e esteriori dell'uomo; giacchè quella procede da questa, ed entrambe sono nate dalla stessa causa, cioè dalla prima colpa. Or siccome con tutto il guasto operato da questa nel cuore umano e nelle altre potenze, voi non negate che ci si trovino tuttavia i semi del vero e del bene atti a fruttificare, e non vi risplenda abbacinato il lume ideale capace di ripigliare la sua prima purezza, mediante il soccorso di altri semi e lumi di un ordine superiore; così non potete ricusar di credere che negli umani linguaggi si trovi il germe della verità primitiva in modo proporzionato, e che tal germe basti a costituire la *propedeutica* naturale del Cristianesimo, comune a tutto il genere umano. Dunque la vera propedeutica della rivelazione non le è affatto estranea, come voi dite, ma è un residuo della stessa rivelazione.

« Egli è un grand' errore il confondere la Filosofia che non « dà che *elementa* col Cristianesimo che dà all'uomo *omne* « *datum optimum et omne donum perfectum;* la Filosofia la « quale non è che il *disegno* col Cristianesimo che è la *fab-* « *brica* dell'umana virtù e dell'umana grandezza. Or l'istru- « zione dell'uomo dee ella cominciare dalle lettere dell'alfa- « beto o dal sistema del mondo di Laplace? Voi volete che da « quest' ultimo. Ma la dottrina rivelata suppone la dottrina « razionale, il *lumen super additum* presuppone il *lume na-* « *turale* della ragione, il quale ci mostra doversi credere all' « autorità di Dio rivelante e a lui obbedire, doversi credere « all'autorità della Chiesa e a lei ubbidire. Senza di che « forza è cadere nell'un dei due estremi dello scetticismo o « dell' ultra-misticismo o fanatismo [1]. » Io non so bene che

[1] Lett. II, p. 67, 68.

vogliate significare con questi *ultra,* di cui mi siete così cortese, e se sareste contento di vederveli restituiti in tanti *citra,* che è moneta dello stesso conio e valore. A ogni modo, fate voi, e acconciatela come vi pare, perchè mi dorrebbe il rimaner con voi in debito di gentilezza. Quanto all'alfabeto, non temete che io abbia seco qualche ruggine, e voglia sbandirlo dalle scuole, perchè lo introduco anche nelle aule e nelle accademie de'sapienti, e ve lo voglio mantenere a dispetto vostro. Il vero nemico dell'alfabeto siete voi, che volete si leggano tutti i libri del mondo, fino al Laplace, senza saper distinguere le prime lettere e compitare le prime sillabe, anzi senza l'aiuto della favella. Io bramerei bensì che tutti gli uomini cominciassero ad addottrinarsi col perfetto alfabeto, che è il catechismo cattolico, fuor del quale è impossibile il saper leggere senza errore in tutte le pagine del gran libro della grazia e della natura. Ma siccome nello scrivere volgare non si può esigere che tutti i popoli adoprino l'alfabeto sanscritico, benchè questo sia il più ricco e il più squisito di tutti; così io non esigo che il pagano, il maomettano, l'idolatro comincino a servirsi di quei mezzi che non hanno, e mi contento che usino bene quelli che posseggono, sforzandosi di cavarne il miglior costrutto possibile. E aggiungo che se ben si valgono del loro difettuoso abbiccì, il vero Ermete o Mercurio discenderà dal cielo, se occorre, per far loro dono del nostro, col quale potranno leggere speditamente, e ciò che più importa, intendere senza sbaglio d'interpretazione, molti libri di argomento più sublime e difficile che quelli degli astronomi e dei matematici, senza eccettuare il vostro Laplace.

« Il Cristianesimo è dunque distinto dalla Filosofia, come

« Dio è distinto dall'Essere che in noi splende per natura; la « filosofia s'assolve e compie nel Cristianesimo, come l'Essere « iniziale s'assolve e compie nell'Essere assoluto che è Dio; « non al contrario, come vorrebbe Cousin, il quale considera « la Filosofia come la scienza in cui si compie e si assolve il « Cristianesimo, nè come volete voi, che considerate la filo- « sofia come un'elaborazione che il pensiero fa del Cristiane- « simo, come l'Essere ideale è per voi un'elaborazione intel- « lettuale dell'Essere reale [1]. » Con questo bel passo io *compierò* la presente lettera. Esso mi pare molto ragguardevole per molti rispetti, e sovrattutto per quella vostra sentenza veramente rosminiana, che l'*Essere iniziale s'assolve e compie nell'Essere che è Dio*. Un essere che si compie in un altro, e compiendosi è Dio! Misericordia! Quando mai un tal parlare, che potrebbe servirvi di passaporto presso le scuole della Germania o dell'India, suonò sopra una bocca, o fu adoperato da una penna cattolica? E coloro che parlano in tal modo osano appuntar gli altri d'improprietà di linguaggio, e farsi maestri in gramatica e in nomenclatura filosofica? Non crediate già che per questo io vi accusi di panteismo : so che le vostre intenzioni sono diritte; ma diritte debbono anche essere la logica, la penna e la lingua : e tal maniera di connettere e di parlare in un filosofo cristiano è inescusabile. Come non vedete che, se fate di Dio *il compimento di un Essere iniziale*, voi discorrete appunto come que' panteisti tedeschi, che ammettono un progresso e una esplicazione dell' Assoluto? Che suppongono che la Divinità sia solo in germe ab eterno, e si vada a poco a poco formando e perfezionando? Se poi si possa sperare ch'ella pervenga quando che sia a

[1] Lett. II, p. 68.

maturità, e come ciò sia accordabile colla gran legge del progresso, Iddio stesso vel dica. Certo voi avete orrore di tali enormità; ma dovreste pure rifuggire dalle frasi che le esprimono; ed evitarle tanto più cautamente, che il vostro stesso sistema pur troppo conduce agli errori significati da quelle, se si vogliono cansare altri errori non meno gravi. Imperocchè in tutti que'luoghi, dove volete schivare il nullismo e pigliare il sembiante di ontologista, voi chiamate *divino* l'ente iniziale, e affermate che è Dio stesso. Se s'intendono queste asserzioni, come suonano naturalmente, ne segue che l'ente iniziale essendo identico numericamente all'assoluto, non vi può essere fra loro un divario che di vicenda e di progresso. Se poi in conformità ai vostri principii psicologici, ammettete una distinzione numerica e specifica fra l'ente ideale presente all'intuito dell'uomo e l'Ente assoluto, il dir che il primo *s'assolve e compie* nel secondo, è una frase impropria e stranissima. Tanto varrebbe il dire che una statua di Noddo *si assolve e si compie* in una di Michelangelo; ovvero che il Pataffio *si assolve e si compie* nella Divina Commedia; i quali modi di parlare non mi parrebbero molto propri a mettervi in credito di buon giudice in opera di scultura e di poesia. Ma v'ha di più. Siccome voi collocate fra la filosofia e il Cristianesimo la stessa corrispondenza che fra l'Essere iniziale e l'Essere assoluto, se questi numericamente e realmente fra sè si distinguono, ne sèguita che essendovi lo stesso divario fra l'oggetto della filosofia e quello del Cristianesimo, l'Idea filosofica si distingue dall'Idea cristiana non già solo pel diverso rispetto verso la nostra cognizione, ma in sè stessa. Abbiamo già veduto altrove che colle tre *forme* che ammettete in Dio correte pericolo di essere triteista: qui pizzicate di dualismo; rischio, che non mi sembra minore del

primo. Se adunque voi togliete fra la filosofia e la teologia ogni distinzione obbiettiva, voi cadete nel panteismo, immedesimando l'essere iniziale coll'assoluto, e ammettendo una trasformazione dell'uno nell'altro, e un vero progresso nella natura divina. Se distinguete realmente l'essere iniziale dall'assoluto, dovete in virtù del vostro parallelo, introdurre la stessa distinzione fra l'Idea filosofica e l'Idea cristiana, e diventare un dualista più rigido di Manete e dei Ghebri. Se poi negate l'una e l'altra di queste inferenze, togliete la corrispondenza dei loro rispettivi termini, e il vostro parallelo diventa ridicolo. Vedete in che pistrino vi siete messo, e a che duro cimento vi siete ridotto! E ciò succede ogni qualvolta, movendo da cattivi principii, si è costretto a mal ragionare e a mal parlare per evitar conseguenze peggiori delle premesse.

Quanto all'*elaborazione* che mi fate fare del Cristianesimo per cavarne la filosofia, e dell'essere reale per trarne fuora l'essere ideale, io non posso accettare in coscienza la vostra lode. Imperocchè io tengo il Cristianesimo e la Divinità per due cose così auguste, che il manipolarle come voi dite, a guisa di un composto chimico, per trarne fuori non so quali quintessenze speculative, mi saprebbe di sacrilegio. Se per l'ente ideale voi intendete l'Idea concreta presente all'intuito, e supponete che io voglia elaborarla spogliandola della realtà, mi attribuite un assunto filosofico tanto più audace del vostro, quanto voi almeno mutate Iddio in meglio facendolo passare dalla inizialità alla compiutezza, laddove io lo cambierei in peggio, di perfetto e reale che è, rendendolo solamente iniziale. Tanto che, sebbene ci accordassimo insieme in questo concetto maraviglioso di fare un Dio mutabile, io

verrei a vincervi di molto in singolarità, sostituendo al vostro Dio progressivo, un Dio regressivo, e camminante a ritroso presso a poco come il nostro secolo. Se poi volete parlare dell'ente possibile, avvertite che, secondo me, la nozione di esso non è fatta nè lavorata dall'uomo, ma semplicemente da lui nell'Idea contemplata, come l'astratto può contemplarsi nel concreto, e, metaforicamente parlando, il contenuto nel contenente, e la parte nel tutto. Il solo concetto che possa per qualche rispetto chiamarsi un lavoro umano è quello del pensabile relativo, che non è oggetto dell'intuito, ma della sola riflessione, e che segregato dal suo principio obbiettivo non ha alcun valore scientifico. La filosofia non può essere una elaborazione del Cristianesimo, se non per coloro, che la confondono colla teologia, come i razionalisti di Germania e di Francia, e non già per chi ne la distingue, come fo io, considerandola come la scienza dell'Idea, in quanto questa è conoscibile direttamente dallo spirito umano quaggiù. La filosofia e la teologia rispondono all'intelligibile e al sovrintelligibile, che sono a rispetto nostro le due facce dell'oggetto ideale. E anche così distinta nè la filosofia nè alcuna altra scienza non può chiamarsi un'elaborazione umana, se non in quanto contiene accidentalmente dei difetti e degli errori. L'error solo è dall'uomo e il vero è sempre da Dio, cioè da sè medesimo, perchè l'errore è subbiettivo e negativo, e il vero è obbiettivo e assoluto. Però i giudizi e i ragionamenti, di cui s'intreccia la filosofia, (e lo stesso dicasi di ogni altra scienza,) non sono umani, ma divini, e provengono da Dio stesso, che gli pone come intelligibile o come creante, secondo che al giro del necessario o del contingente appartengono. L'uomo è solo spettatore di questa tela scientifica, che si para al suo cospetto; onde la scienza delle cose è così divina nel suo prin-

cipio, come la loro realtà. La sola parte, che l'uomo ci mette e che può chiamarsi una sua elaborazione, è quel che v'ha di erroneo, di successivo, di negativo, di manchevole, di difettuoso nella conoscenza scientifica; i quali elementi privativi provengono tutti dalla imperfezion del soggetto; ma tuttociò che v'ha in essi di positivo all'oggetto appartiene; ondechè, se si vuol parlare propriamente, il lavoro umano e i suoi difetti non fanno parte integrale della filosofia, ma del filosofo.

LETTERA SESTA.

LETTERA SESTA.

« *Spinoza legem cogitandi pro lege existendi habet.* (Paulus « cit. nell'Introd.) Questa sentenza di Paulus intorno a Spi- « noza non può applicarsi a voi così appuntino com'ella è; « parmi però ch'ella vi convenga a capello, se s'inverta la « costruzione e si dica invece *legem existendi pro lege cogi-* « *tandi habet* [1]. » Fra i vari moti dell'animo che leggendovi ho spesso esperimentati, uno de' più frequenti è stata senza dubbio la meraviglia. Ma non mi siete mai riuscito così mirabile, come in questo bellissimo esordio della vostra seconda epistola. Leggendo e rileggendo quelle cinque righe, stra-

[1] Lett. II, p. 33.

biliai, stordii, non credetti quasi agli occhi miei, e stetti dubitando se il mio cervello sapesse cogliere il vero senso di esse. Per farvi un concetto del mio stupore, supponete che un vostro avversario discorresse così: « Caro sig. Tarditi, voi siete presso a poco un panteista. Eccovi le mie prove. Amedeo Fichte, fondatore del moderno panteismo tedesco, dice che *l'uomo crea Iddio*. Questa sentenza del filosofo alemanno non può applicarsi a voi così appuntino com'ella è; parmi però ch'ella vi convenga a capello, se s'inverta la costruzione, e si dica in vece che *Iddio crea l'uomo*. Ora ciò è appunto quello che dite voi. Ben vedete che le vostre parole sono nè più nè meno quelle del Fichte. Nominativo, accusativo, verbo, tutto consuona, salvo un piccolo mutamento di costruzione che voi fate, scambiando i casi; il che è un mero accidente. Dunque voi siete sottosopra un panteista, e un discepolo di Amedeo Fichte. » Colla stessa dialettica gli avvocati di Galileo nel secolo diciassettesimo avrebbero potuto provare ch' egli era un Tolemaico arrabbiato, giacchè dal dire che *la terra gira intorno al sole*, all'affermare che *il sole gira intorno alla terra*, non v'ha che un semplice divario di posizione nelle parole. La risposta che voi dareste a questi bei ragionamenti che sono *appuntino* come il vostro, fate conto ch'io la dia a voi. Oh povero sig. Tarditi, dove avevate il capo, quando vi usciva dalla penna cotesto periodo? Se voi, così assennato, come siete, o almeno come dovreste essere, discorrete in tal modo per difendere il vostro maestro, convien dire che questi abbia virtù d'inimicare i suoi discepoli col senso comune; il che mi pare una cattiva raccomandazione pel suo sistema. Come non vi siete avveduto, che facevate il più bello elogio della mia dottrina, mostrando ch'essa è *appuntino* il rovescio di quella dello Spinoza? Questi subordinando la

realtà assoluta alle imperfezioni del pensiero umano, fa l'uomo misura di Dio, e rinnova l'antica insania di Protagora; io all'incontro, considerando la cognizione intuitiva come una semplice apprensione dell'obbietto qual è in sè stesso, fo di Dio la misura dell'uomo, secondo la sublime sentenza di Platone. Lo Spinoza collocando nell'astrazione la radice dell'evidenza e della certezza, e partendo dall'idea della sostanza in universale, è costretto a confondere l'Ente coll'esistente e Iddio col mondo; io al contrario movendo dall'intuito di un doppio concreto e della creazione, non solo distinguo l'universo dal suo fattore, ma senza torre a questa verità i titoli di un teorema, l'innalzo alla dignità di un assioma. Pel filosofo olandese il vero è un portato dello spirito, un lavoro della riflessione e del discorso; onde per evitare lo scetticismo egli è necessitato a confondere il soggetto coll'oggetto e a divinizzare il pensiero umano; per me all'incontro la verità è un oracolo, di cui l'uomo è uditore non autore, e la scienza tutta quanta è un pronunziato divino e solenne, che procede da Dio, come le cose che per lei si rappresentano, e noi interveniamo in essa come spettatori, non come giudici. Vedete adunque di quanto intervallo la mia teorica differisca da quella dello Spinoza. Voi bensì, come psicologista che siete, potete a buona equità essere accusato di Spinozismo, poichè assoggettate la realtà universale e Iddio stesso a una regola soggettiva, qual è il vostro ente iniziale e alle astrattezze della mente umana. Voi movete, come l'autor dell'Etica, dall'idea di *essere* generalissima, e applicabile del pari al Creatore e alle creature, e confondete quello che si dee distinguere, cioè l'Ente e l'esistente, come separando l'ideale dal reale, disgiungete ciò che si dee riunire, e spianate la via col primo errore al panteismo, col secondo al

dubbio universale e assoluto. Voi non evitate adunque lo Spinozismo, che riducendovi a negare contraddittoriamente la realtà del vostro essere comunissimo, e sequestrando l'idealità dalla realtà delle cose; ma d'altra parte questo medesimo divorzio v'impedisce logicamente di ammettere il reale, di riconoscere una verità obbiettiva, e vi sforza a volgere in dubbio ogni cosa. Se volete cansar questo scoglio, rompete nell'altro, non potendo attribuire la realtà al vostro essere comunissimo, senz' ammettere una sostanza universale e unica, senza confondere la sostanza prima colle sostanze seconde, appunto come ha fatto lo Spinoza. Da ciò potete inferire che buon viso abbiate a querelare altrui di Spinozismo, e come la prudenza non meno che la giustizia vi consiglino di rinunziare a tal sorta di accusa.

« Per voi il metodo (e in questo almeno vi mostrate Carte-
« siano) ha un'importanza maggiore d'assai, e trovate che
« Spinoza fra'suoi deplorabili errori *osserva pure dirittamente*
« *che la verità dei concetti razionali che ci formiamo dipende*
« *dall'ordine con cui si filosofa*, *e che quest' ordine dee essere*
« *ontologico* [1]. » Io non son Cartesiano nè anche riguardo al metodo, perchè Cartesio fa precedere il metodo ai principii, (giacchè egli si vale del primo per cercare i secondi,) ed io fo precedere i principii al metodo, perchè questo è determinato da quelli e non viceversa. I principii, secondo me, non si cercano, ma si ricevono; e siccome i principii sono fra loro disposti e intrecciati con un certo organismo, non si possono conoscere, senza che si conosca unitamente il metodo, che risulta dalla loro natura, e con cui si dee ordinarc e fabbricare

[1] Lett. II, p. 33, 34.

la scienza. L'intuito somministra allo spirito dell'uomo colla formola ideale i due principii enciclopedici della contraddizione e della ragion sufficiente, che uniti insieme concretamente nella formola costituiscono l'unico principio protologico della creazione. I principii sono l'organismo ideale di essa formola; il quale, implicando un processo ontologico nei concetti, di cui ella è composta, determina il metodo, con cui lo spirito dee passare dall'uno all'altro per acquistare riflessivamente una notizia compiuta e distinta di essi. Così la discesa dall'Ente all'esistente dà luogo alla sintesi e al discorso deduttivo; la salita dall'esistente all'Ente produce l'analisi e il discorso induttivo. La sintesi e l'analisi sono i due metodi generali e enciclopedici, che rispondono particolarmente alla scienza del necessario e del contingente, e ai due principii parimente enciclopedici della contraddizione e della ragion sufficiente, benchè nell'uso scientifico che se ne fa s'intreccino fra loro in mille diverse guise. Ma siccome ontologicamente il processo discensivo precede l'ascensivo, così logicamente la sintesi vuol precorrere all'analisi nella scienza; giacchè l'ordine logico dee a capello rispondere a quello dell'ontologia. Perciò i due corsi metodici sono nel giro della scienza fra loro ordinati, come i due cicli creativi, che sono generalissimi, e i cicli corrispondenti e men generali dei vari generi di esistenza, nel giro della realtà. Ecco in che modo il metodo risulta dai principii e dall'organismo della formola. Or che fa la riflessione scientifica? Ella piglia dall'intuito la formola ideale, la considera attentamente qual è in sè stessa, con un atto di pura contemplazione, ne riceve i principii e i processi, che debbono servirle di appoggio e di guida ne' suoi ragionamenti, e armata del doppio metodo come di uno strumento legittimo, (essendo somministrato dagli

stessi principii,) se ne vale per esplicarli, e traendo le verità e i fatti contenuti in essi, ordisce il gran lavoro della scienza. Il metodo adunque non è creato dalla riflessione, come lo scalpello e il pennello non sono per ordinario fabbricati dallo statuario e dal pittore; ma le è suppeditato dai principii per opera dell'intuito. La riflessione non fa che accertarlo, e quindi metterlo in opera liberamente; onde se l'uso dello strumento è umano e però difettivo, lo strumento in sè stesso è divino, e non si distingue dall' oggetto ideale, onde risulta e a cui viene applicato, come il giudizio e il raziocinio scientifico, se sono giusti, non si distinguono obbiettivamente dall' oggetto ideale della scienza.

« Gli errori, l'eterodossia della moderna filosofia, come da « propria cagione, voi la derivate da ciò *quod ordinem philo-* « *sophandi non tenuerint. Nam naturam divinam, quam ante* « *omnia contemplari debebant, quia tam cognitione quam na-* « *tura prior est, ordine cognitionis ultimam, et res quæ sen-* « *suum obiecta vocantur omnibus priores esse crediderint.* Nelle « quali parole dello Spinoza da voi citate, o io m' inganno, « o si può dire concentrata o formulata tutta la vostra filo- « sofia e il vostro metodo [1]. » Questo parere vi fa onore, sig. Tarditi, perchè dimostra, se non il vostro accorgimento filosofico nell' interpretare i detti degli uomini, la vostra carità nel tirarli a buon senso, e la lealtà dell' animo, per cui giudicate impossibili negli altri gli errori e le fallacie, che in voi non si annidano. Tuttavia queste virtù usate senza i debiti temperamenti potrebbero nuocere per più rispetti e diventar vizio; imprima, accecandovi sul difetto radicale di

[1] Lett. II, p. 34.

certe dottrine e inducendovi ad abbracciarne, senza volerlo, le cattive conseguenze, o almeno ad esser troppo indulgente verso la reità dei principii, come mi pare esservi incontrato col vostro maestro. Poi, correte anche rischio di essere ingiusto verso gli uni per voler essere troppo caritevole e generoso verso gli altri; come vi è accaduto in questo caso, che per volgere in bene la dottrina dello Spinoza, rendete sospetta la mia, immedesimandola con quella di un celebre panteista, sfidato da tutti quelli, che non sono intinti della medesima pece. Ora non mi par troppo equo che vogliate calunniare uno scrittore cattolico per giustificare un ateo ebreo. In fine, se voi recate nella vita pratica quella eccessiva confidenza verso le altrui parole, di cui fate uso nella speculazione, la vostra bonarietà sarà male ricompensata, e correrete il pericolo d'imparare a vostre spese, ma troppo tardi, che una buona parte degli uomini ricambia cogli scherni e colle ingiurie quella credulità e fiducia che sa molto bene di non meritare. Vedete adunque a quanti pericoli vi esponete col vostro procedere. Rendetevi per ciò d'ora innanzi un po' più sagace e avvertito nel dar fede all' altrui parole, sovrattutto quando si tratta di certi filosofi; nè gran malizia e scaltrimento vi bisogneranno per conoscere che quando un uomo, come Benedetto Spinoza nel passo sovrascritto, vi parla di *natura divina*, egli vuole infinocchiarvi, nè più nè meno che quando ragiona di amor di Dio, di Verbo divino, di libertà, di virtù, di beatitudine eterna, e di mille altre belle cose su questo medesimo andare. Altrimenti voi darete nel laccio e farete ridere di voi anche i meno oculati, come accadde al sig. Cousin, che avendo squadernato e non letto le opere spinoziane, e trovatele piene di quelle giaculatorie, prese la cosa in sul serio, e

diede all' autore una patente di santità, paragonandolo a chi dettò quel libro dell' Imitazione, che fra le scritture di dettato umano è quello che meglio si accosta al divino [1]. Se non aveste imitato lo scrittor francese, giudicando gli autori senza ben meditare le loro opere, vi sareste avveduto che le parole da me citate sono verissime in sè stesse, cioè secondo il genuino valor dei vocaboli, ma diventano false ed assurde nel senso che risulta dal sistema spinoziano. Imperocchè qual è il Primo filosofico dello Spinoza? Forse il vero Assoluto, concreto, reale, necessario, distinto sostanzialmente dalle cose contingenti e creatore di esse? Nemmeno per ombra. L' Assoluto dello Spinoza si compone di un astratto e di un concreto. L' astratto è nè più nè meno il vostro essere iniziale e comunissimo; giacchè la sua sostanza, accoppiando in sè stessa i caratteri della necessità e della contingenza, non è l' Ente nè l' esistente, ma un astratto, che rappresenta l' elemento comune dell' uno e dell' altro. Ma la testa di Spinoza era abbastanza acuta, onde accorgersi di quello che sfuggì alla considerazione del vostro Rosmini, cioè dell' insufficienza di una mera astrazione per fondare lo scibile; quindi per renderla concreta le assegnò come attributi il pensiero e l' estensione, e come modi tutte le determinazioni particolari di queste due forme. Eccovi il dio dello Spinoza. Ora io vi chieggo, che cosa un tal dio abbia a comune coll' Assoluto? Forse l' astrazione dell' essere comunissimo? Ma ogni astrazione, come tale, non è che una forma subbiettiva dell' animo nostro, e l' ente comunissimo disgiunto dall' intuito dell' Assoluto non è che la pensabilità pur subbiettiva delle cose. Forse il pensiero e l' estensione? Ma l' estensione è appunto una forma propria dell' esistente,

[1] Cousin, *Fragm. phil.* Paris, 1838, t. II, p. 163-166.

e il pensiero non può nella sua concretezza umana e creata appartenere all' Ente. Dunque egli è chiaro, che il Primo dello Spinoza esclude l'Assoluto, e che la dottrina di lui è un vero psicologismo, se s'intende sotto questo nome ogni sistema, che riponga in una cosa creata il principio e la base dello scibile.

« Voi mostrate una severità contro Cartesio che mi pare « eccessiva. Perchè finalmente il suo principio non è poi « *assolutamente falso;* solo non vale come *primo principio,* « supponendo innanzi a sè l'idea d'esistenza [1]. » Questa vostra tenerezza per Cartesio non mi stupisce, come quella che è comune a tutti i psicologisti. Ma io, che non ho seco alcun vincolo di sangue, posso essere severo senza ribrezzo, e sentenziarlo a morte, come merita, senza arrogarmi perciò la virtù di Bruto. Nè credo che la mia severità sia stata eccessiva, cioè pendente all' ingiusto e al crudele; perchè procacciai di studiar bene la causa, prima di proferire il mio giudizio, come potrete raccogliere da ciò che ne ho scritto, se vi risolverete in fine a considerarlo attentamente. Al quale effetto ho voluto leggere con attenzione tutte le opere del francese scrittore; cosa che si fa da pochi; come quella che richiede non già severità, nè sagacità, ma pazienza eroica. Tuttavolta io vi assentirò di avere usata una rigidità draconiana, e mitigherò la sentenza, se mi recherete qualche buona ragione per farlo; giacchè quella che allegate, dicendo il principio cartesiano non essere *assolutamente falso,* non è degna di un dottore pari vostro e non vi sarà fatta buona da nessuno. Imperocchè, grazie a Dio, nè io, nè qualunque

[1] Lett. II, p. 35.

uomo che non sia pazzo da catena, vi negherà che questa sentenza : *io penso, dunque sono,* esprima una verità incontestabile, sovrattutto se non si piglia come un entimema, (che in tal caso il raziocinio sarebbe vizioso,) ma come una semplice proposizione, dando alla parola *dunque* una virtù esplicativa, come appunto ha fatto Cartesio [1]. Tuttavia la proposizione anche secondo voi è *falsa*, se si piglia come *primo principio*, perchè ella non può esser vera che come un pronunziato secondario. Solo volete che, in virtù di questa verità relativa, non si possa chiamare *assolutamente falsa*. Ma così discorrendo puerilmente paralogizzate; imperocchè quando si dice che il principio cartesiano è *assolutamente falso,* la falsità di cui si parla non riguarda il principio in sè stesso, ma l'affermare che questo sia il primo principio, come fa appunto Cartesio. Ora tale affermazione è assolutamente falsa; imperocchè il dire che il principio cartesiano sia primo è lo stesso che asserire una verità secondaria esser prima; proposizione contraddittoria, che importa un' assoluta falsità. Quello poi che aggiungete, il principio cartesiano non valere in qualità di primo, perchè *suppone innanzi a sè l'idea di esistenza,* è anche inesattissimo; conciossiachè non il solo concetto di esistenza, ma quelli di creazione e di Ente debbano precedere, secondo il tenore della formola ideale. Voi non potete pensar l'esistenza, senza pensarla come contingente, cioè distinta dalla sua ragion sufficiente, che è quanto dire dall' Ente che l'ha creata. Nel resto non mi dà meraviglia il vedervi così discorrere, giacchè il Rosmini confonde di con-

[1] Descartes, *OEuvres*. Paris, 1824, t. I, p. 426, 427; t. II, p. 305, 306. Spinoza, *Desc. princ. phil. more geom. dem.,* p. 1, oper. ed. Paulus. Jenæ, 1802, t. I, p. 4, 5.

tinuo le idee di Ente e di esistenza, e non assegna pure il minimo cantuccio a quella di creazione nella tela originaria dello spirito umano.

« S'egli si prende (il principio cartesiano) nel senso che « Cartesio diceva di prenderlo, che è pur quello in cui il « Galluppi lo ammette, come esprimente cioè la percezione « immediata dell' *Io* com' essere sostanziale e reale, io non « so quanto allora egli sia lontano dalla vostra dottrina; « perchè Cartesio non avrebbe, penso, avuto difficoltà a « soggiugnere : *e la mia esistenza è creata da Dio*[1]. » Questo non è il senso, in cui Cartesio diceva di torre il suo principio, e se voi riuscite a provarmelo, vi dò la mia parola che mi farò cartesiano o rosminiano, che è tutt' uno. Che voi non abbiate avuto pazienza di leggere tutte le opere di quel gran savio, lo credo; nè perciò vi biasimo; anzi per un rispetto ve ne lodo; niuno essendo tenuto a un fastidio inutile. Ma in tal caso dovreste astenervi dal sentenziare così risolutamente sulle sue opinioni, e dal contraddire chi lo ha letto, e ha allegati accuratamente i passi, che giustificano la sua interpretazione. Io ho fatto un' analisi minuta e prolissa di tutti i luoghi del francese scrittore, in cui egli considera il suo *Cogito*, come il primo principio della scienza; ho seguito il filo delle sue idee, e messe in ischiera le singolari ed enormi contraddizioni, a cui fu condotto da quel grande scappuccio protologico delle sue dottrine; e voi con un semplice decreto ex catedra pretendete di annullare tutto il mio lavoro, come se foste il papa della filosofia e della storia? In verità che se le controversie letterarie si trattano a questo modo, la stampa

[1] Lett. II, p. 35.

diventa inutile. E qual sarà il partito opportuno per farvi ricredere? Allegare le ragioni, che vi fanno contro? Ma io le ho allegate, e voi non ne fate alcun caso, non le accennate nemmeno, e vi contentate di dire dottoralmente : la cosa non è così. Avevo io il torto di supporre che come il vostro maestro si crede di essere il sommo pontefice, così voi vi scambiate colla Chiesa? Io potrei di nuovo annoiare il lettore con trenta o quaranta pagine di citazioni tolte di peso dalla farragine delle opere di Cartesio, nè avrei a tal effetto che a ricopiar le mie note [1]; ma voi senza leggerle, direste ancora un' altra fiata con piglio laconico : Cartesio non la pensa così. Imperocchè, se le aveste lette la prima volta, non vi sarebbe caduto in mente di *pensare* che Cartesio non avrebbe *avuto difficoltà di soggiugnere : e la mia esistenza è creata da Dio*, giacchè questa verità, considerata come logicamente anteriore all' altra, spianta il suo sistema dalla radice. Ora perchè un autore si contraddica formalmente, se ne dee forse conchiudere che non v' ha ripugnanza, che l'autore non si contraddice? O che sorta di logica è cotesta che voi usate, di allegar contro il fatto per prova il fatto medesimo? Certo Cartesio potea cadere nel paralogismo che gli attribuite, poichè ne proferì eziandio de' più grandi, se pur ve ne ha alcuno che si possa avere per maggiore di quello; ma ciò prova che quel buon uomo avea un cattivo cervello in filosofia, e non già che il suo primo principio filosofico non sia stato tale, qual si affaceva a un cattivo cervello.

« S. Agostino partì dal medesimo principio per confutare

[1] Specialmente le note 52, 59, 61, 62, del primo tomo dell' *Introduzione*.

« gli accademici; ma non per costrurre l'edifizio della filo-« sofia, e quindi non come da primo vero. Il principio di « Cartesio come punto di partenza di chi cominci a filoso-« fare può stare benissimo; ma non come punto di partenza « dello scibile [1]. » Non capisco questa vostra distinzione. Se volete dire che si può cominciare dallo studio dell' animo umano per avvezzarsi a osservare e filosofare, e che quindi la psicologia può essere una propedeutica speculativa, voi non fate che ripetere ciò che io ho espressamente detto [2]. Ma altro è la disciplina preparatoria della filosofia, altro la filosofia stessa, come scienza ordinata secondo un certo suo metodo non arbitrario, ma determinato dal soggetto, in cui ella si esercita. Il cominciamento della filosofia, come scienza precisa e severa, non si può distinguere da quello dello scibile, come il principio dello scibile non si distingue da quello della realtà. S. Agostino mosse dal fatto della coscienza, discorrendo *ad hominem* contro lo scetticismo della nuova Accademia, perchè ogni discorso che si fa contro gli scettici non può essere che *ad hominem*, nè avere altro valore che relativo. Chi dubita di tutto e rigetta ogni principio non può essere confutato, se non in quanto contraddice a sè stesso, e ammette pure qualche verità, mentre vorrebbe negare ogni cosa; onde l'avversario può appoggiarsi a qualcuna di queste concessioni contraddittorie e forzate per farlo ricredere.

« Qualunque sia il valore del vostro giudizio sul metodo « di filosofare del Cartesio, non può certo la filosofia del « Rosmini essere accusata di psicologismo, di voler cioè che « il senso nè interno nè esterno sia il principio unico dello

[1] Lett. II, p. 35. — [2] *Introd.*, t. I, p. 394, 395.

« scibile....... Quindi io m'accordo con voi a dire, che errano « coloro che dal solo sentimento interno vogliono tirare gli « oggetti esterni, le sostanze, le cause e l'idea stessa; e am- « metto per contrario che tutto viene da Dio, sì le cose create « e sì quel lume divino, con cui la nostra mente conosce e « che è appunto l'*idea dell' essere*[1]. » Voi credete dunque che ciò basti per non essere psicologista? Ma qual è il fautore del psicologismo, se non è già ateo espresso o panteista risoluto, che non dica altrettanto? Non vedete che è cosa ben diversa il dire che tutto viene da Dio, ovvero che ogni idea viene dall' idea di Dio? Che la prima di queste sentenze riguarda l'ordine del reale, e la seconda quello dello scibile? Voi stesso lo confessate soggiugnendo : « Mi è forza dipartirmi da voi quando volete che questo, che è *l'ordine della natura* o *delle cose*, sia pure l'*ordine delle cognizioni*[2]. » Or che cos' è il psicologismo se non un sistema, che ordina le cognizioni a rovescio delle cose, e pone il principio e la base di quelle fuori dell' Assoluto? Voi discorrete come se il psicologismo risguardasse unicamente la quistion del reale, e non quella dell' ideale, l'ontologia e non la psicologia, e somigliate uno che per iscusarsi di qualche grave errore di ottica, provasse di conoscere ottimamente la teoria fisica della luce, quasi che non si possa ben ragionare sulla natura di questo fluido in sè stesso, e tuttavia errar gravemente nel determinare qualche sua relazione coll' occhio umano. Il psicologismo non è e non può esser altro che un sistema, collocante il principio e la base dello scibile in una cosa finita, relativa, contingente, creata, realmente, numericamente, specificamente e sostanzialmente da Dio distinta. Che questa cosa sia

[1] Lett. II, p. 35, 36. — [2] *Ibid.*, p. 36.

poi nell' uomo o fuori dell' uomo, che sia una modificazione dello spirito umano, o un non so che distinto da esso spirito, ciò non fa nulla quanto al valore di esso sistema, quando sia ben definito ciò che s'intende per psicologismo, senza cavillare sull' etimologia. Ora voi confessando e dovendo confessare in virtù dei vostri principii, che la vostra idea dell' essere, il vostro lume ideale non è Dio, ma *viene da Dio* come ne vengono *le cose create*, ben vedete da voi medesimo quel che ne segua. Nè vi gioverà il chiamar tal lume *divino* e l'invocare in aiuto tutte le metafore del mondo per coprire il vizio della vostra filosofia, e ingannare i semplici che si lasciano prendere alle voci; imperocchè tutti i lettori non sono di questa risma, e se ne troverà più d'uno, che strapperà inesorabilmente que' veli menzogneri, e renderà pubbliche le piaghe del vostro sistema, mostrandolo nella sua nudità.

« Nè con questo voglio io già dire, come altri hanno cre-
« duto che *l'ontologia riceva logicamente il suo valore dalla psi-*
« *cologia*. Quasi che le cose siano perchè noi le conosciamo e
« in quell' ordine che noi le conosciamo [1]. » Voi non potete evitare questa dura conclusione, per quanto avete cara la logica stessa. Imperocchè, se il principio di tutto lo scibile è somministrato dalla psicologia, se consiste in una idea che si ottiene mediante la sola riflession psicologica e che *non sussiste fuori della mente* [2], ne segue che la psicologia procaccia a tutte le scienze, e quindi all' ontologia medesima, il principio, in cui si fondano. La psicologia è dunque in tal caso *la premessa dell' ontologia* a rigor di logica. Dal che seguendo per necessaria conseguenza, come confessate, che *le cose sono*

[1] Lett. II, p. 43. — [2] Rosmini, *N. Saggio*, t. II, p. 317.

perchè noi le conosciamo, voi vedete se ho calunniato il vostro sistema, attribuendogli il raro privilegio di contenere in germe il nullismo e il panteismo, e di esser gravido di tutti gli errori.

« Non v'ha dubbio che noi le cose le conosciamo, perchè « sono, e ne abbiamo la certezza, perchè se non fossero noi « non le conosceremmo. Ma appunto perchè noi non dob« biamo *legem cogitandi pro lege existendi habere*, nè *legem* « *existendi pro lege cogitandi*, ci è forza investigare nelle nos« tre idee quale sia quella prima da cui tutte le altre dipen« dono, ed essa non dipende da nessuna, e che perciò è il « principio dello scibile, quel *lume* da cui riceve logicamente « il suo valore e la sua certezza ogni nostra cognizione, a « qualsivoglia parte dell' umano sapere ella appartenga, all' « ontologia come alla psicologia [1]. » Voi siete sempre costretto dal preso assunto a cercare un mezzo dove non si trova. Qui pretendete che si dia una strada di mezzo fra la mia sentenza e quella dello Spinoza, come altrove supponete certe mezzanità analoghe fra la psicologia e l'ontologia, il Primo psicologico e il Primo ontologico, l'Ente e l'esistente, il Creatore e la creatura. Ma non avrete miglior fortuna nel presente che negli altri casi. Imperocchè, se la legge della realtà non è la legge del pensiero umano, come dico io, se anzi ella ne è il rovescio, come dite voi, ne segue che noi non abbiamo alcun mezzo per conoscere la legge che governa le cose reali; giacchè fuori dell' oggetto del pensiero non vi ha per noi nulla di conoscibile. O dunque voi affermate col Kant che non si può conoscere il reale, e siete scettico asso-

[1] Lett. II, p. 43.

luto. Ovvero per evitare lo scetticismo, immedesimate la legge del vostro pensiero con quella della realtà, e divinizzate voi medesimo come ha fatto lo Spinoza, distruggendo così da voi stesso la distinzione chimerica da cui pigliaste le mosse. Per evitare egualmente queste due enormità non vi ha che un partito possibile, che consiste nell' ammettere la percezione immediata del reale, fatta dall' intuito e riprodotta dalla riflessione. Ma lo spirito intuente non può percepire il reale, senza apprendere unitamente la legge che lo governa, che è quanto dire le attinenze reciproche delle due grandi realtà del necessario e del contingente, e tutto l'organismo ideale della formola. Se l'intuito non apprendesse fedelmente quest' organismo, se lo vedesse a rovescio, la riflessione, che si fonda tutta sull' intuito e non può uscire fuori di esso, non sarebbe mai capace di raddrizzarlo, mancando a tal effetto della regola opportuna, onde ne riuscirebbe viziata e alterata tutta la scienza. E in tal caso voi non potreste pur sapere che l'ordine della realtà differisce da quello della cognizione, nè coniare un' ontologia diversa dal vostro processo psicologico. E notate che nel mio sistema io posso senza contraddirmi permettere alla riflessione di scartarsi all' occorrenza dalla via diritta e procedere per diverticoli ed andirivieni, ed anche di camminare a rovescio come i gamberi, perchè tutti questi processi sono a parer mio, solamente secondarii, e da un lato non inchiudono alcun pericolo, quando si ha sempre innanzi agli occhi la via maestra, e dall' altro sono utili cooperando a rendere vie più distinta e famigliare la notizia delle cose. Ma ciò a voi è vietato, perchè togliendo all' intuito e quindi alla riflessione la cognizione e l'uso del metodo obbiettivo, e sforzando questa facoltà a procedere sempre casualmente o a ritroso, voi le

impedite di toccare la meta; e fate come colui che ignorando la via di Roma si mettesse a camminare qua e là a sghimbescio, come lo portano le gambe, e credesse di poter pervenire in tal modo al termine del suo pellegrinaggio. Signor mio, chi vuol giungere a ostro, non dee addirizzarsi verso tramontana; chi vuol poggiare alla cima di un monte non dee scendere nei burrati e nei catrafossi: così chi vuole arrivare al sommo di una scienza e possederla tutta, dee intrecciare fra sè le sue idee nello stesso modo, con cui le cose sono consertate fra loro. In questa corrispondenza consiste la legittimità, il valore, l'obbiettività della scienza e del metodo primario, che la partorisce. Non vedete che introducendo fra l'ordine della realtà e quello della cognizione una differenza e contrarietà radicale, voi rendete il secondo prettamente subbiettivo? E come mai un processo subbiettivo può avere un valore scientifico? La scienza non dee forse essere obbiettiva in tutte le sue parti? Nel metodo, come nei principii, nei dati, nei giudizi, nelle illazioni, nelle deduzioni, nei ragionamenti? Quel *lume,* da cui fate *derivare logicamente il valore e la certezza di ogni nostra cognizione,* è secondo voi un lume creato come l'abbiam veduto più volte; or come un lume creato può servire di principio logico a ciò che è increato? Un lume che è una cosa seconda, come può essere l'idea prima? L'idea prima dovendo essere assoluta nel suo genere, come mai l'assoluto nell' ordine delle cognizioni può distinguersi dall' assoluto nell' ordine della realtà?

« Chiarito così il valore della distinzione da voi fatta d'una « doppia riflessione psicologica ed ontologica » (l'avete chiarita pulitamente, come si è veduto,) « e quindi medesimo « il valore della distinzione che a voi preme tanto d'un me-

« todo psicologico e di uno ontologico » (premendomi l'ontologia, sono da compatire, se mi stà a cuore il suo metodo,) « giova ora osservare contro questa seconda non essere le « denominazioni di *psicologico* e di *ontologico* proprie a se« gnare i metodi, ma solo a indicare diverse materie scienti« fiche. La psicologia e l'ontologia trattano di materie diverse « ed ammettono qualsivoglia metodo. Voi dunque volevate « dire: *un punto di partenza psicologico e un punto di partenza « ontologico:* infatti questi due punti di partenza si danno, « perchè si può partire nella trattazione delle scienze filoso« fiche tanto dall' anima umana quanto dall' Ente assoluto, o « dall' *Ente* senza specificarne la categoria. Ed è solo perchè « non si distingue *il punto di partenza* dal metodo, che il di« vario che corre fra i punti di partenza, lo si pone egual« mente fra i metodi [1]. » Poichè volete che parliamo di *punti di partenza,* come se si trattasse di vie ferrate, di velociferi e di diligenze, mano a soddisfarvi. Distinguendo vari metodi, io ho voluto distinguere vari processi, e non favellare dei punti di partenza, se non in quanto fanno parte di quelli e concorrono a determinarli. In ogni metodo v'ha un punto di partenza, un processo e una meta: la prima e l'ultima di queste tre cose non appartengono al metodo che consiste propriamente nella seconda, se non in quanto con essa si collegano. Il processo metodico poi, considerato generalmente, è un moto andativo dello spirito, determinato dall' oggetto, per lo qual moto la cognizione confusa di esso oggetto, somministrata dall' intuito, diventa distinta agli occhi della riflessione. La trasformazione delle intuizioni confuse in idee riflesse e distinte è il carattere generico di ogni metodo, in

[1] Lett. II, p. 44.

cui il punto di partenza è il confuso intuitivo, e il punto a cui si giunge è il distinto riflessivo. Ben è vero che dal distinto riflessivo ottenuto con un primo metodo si può risalire indietro al confuso intuitivo, e rifare la via corsa a fine di rendere con questa rivista ancor più distinta e spiccata la notizia degli oggetti; onde ne nascono vari metodi secondarii confermativi dei primi. Da ciò si vede che in ogni processo metodico il punto di partenza è sostanzialmente identico al punto di arrivo, e se ne diversifica solo come l'idea confusa dall' idea distinta di un medesimo oggetto. Se ne deduce eziandio che l'invenzione o scoperta prettamente scientifica non importa mai il discoprimento di un' idea veramente nuova, ma solo l'esplicazione di una notizia, che già si possedeva in modo implicato e confuso. Premesse queste cose, io dico che il metodo ontologico si diversifica dal psicologico per ciascuno di quei tre capi. Che se ne disformi pel punto di partenza e di arrivo, l'ho provato altrove, mostrando che l'oggetto del metodo ontologico è l'Idea intuita, e quello del metodo psicologico è l'intuito dell' Idea. L'Idea intuita, come confusa, è il punto di partenza; come distinta, è il punto d'arrivo del primo metodo. Ma questo differisce dall' altro sovrattutto pel suo processo, cioè per gli strumenti che mette in opera. Imperocchè i due metodi hanno nel loro procedere ciò di comune, che si valgono dell' osservazione; ma siccome questa non basta a ottenere quella piena e distinta cognizione degli oggetti che si propongono, essi sono costretti a valersi di certi strumenti, che differiscono essenzialmente fra loro, secondo che l'osservazione è ontologica o psicologica. Gli strumenti ontologici sono due, cioè la sintesi, per cui si discende dal generale al particolare, e il raziocinio deduttivo, per cui si passa dai principii alle conseguenze. Gli strumenti

psicologici sono pure due, cioè l'analisi, per cui si sale dal particolare al generale, e il raziocinio induttivo, per cui si ascende dalle conseguenze ai principii. Ciascuna di queste due coppie d'instrumenti è determinata dall' oggetto, a cui si applicano, cioè dal punto di partenza e di arrivo dei due metodi; il qual punto è necessario pel metodo ontologico, e contingente pel psicologico. La sintesi e la deduzione sono gli strumenti appropriati alle verità necessarie e assolute; l'analisi e l'induzione sono gli organi proporzionati ai fatti contingenti e relativi. Se non che, siccome l'oggetto dell' ontologia cioè la formola ideale ha un appicco colla psicologia, in quanto contiene le relazioni apodittiche dell' Ente coll' esistente, di cui lo spirito umano è una parte; perciò l'analisi e l'induzione vi sono applicabili in quanto l'Idea si connette coll' intuito in quel punto indivisibile, che costituisce la cognizione. Ma fuori di questo nesso dell' oggetto col soggetto il metodo ontologico non può valersi che della sintesi e del sillogismo. D' altra parte siccome l'oggetto della psicologia, cioè lo spirito umano, riceve dall' Ente l'esistenza e la luce conoscitiva, senza cui non potrebbe conoscere sè medesimo, e questa luce conoscitiva non è altro che l'idea specifica di sè stesso e di tutte le sue facoltà e appartenenze subbiettive, nella quale l'uomo contempla l'individualità propria; perciò la sintesi e la deduzione possono pure adoperarsi in psicologia, in quanto questa scienza partecipa dei dati e degl' influssi ontologici. Ma da questi dati e influssi in fuori, e come schietta psicologia, cioè scienza di meri fatti, ella non può valersi che del processo induttivo e analitico. Con queste avvertenze e altre simili, che per non essere troppo lungo sono obbligato a preterire, si toglie quella ambiguità e confusione che si trova nelle scritture di quasi tutti i logici,

quando discorrono del metodo, e di cui vi dolete con ragione voi medesimo, senza però evitarla nel vostro ragionamento.

« Se il *punto di partenza* non si prende nel senso materiale della parola; se s'intende per esso quel principio a « cui fanno capo e in cui hanno il loro fondamento tutte le « cognizioni, il cui insieme costituisce la *scienza;* e se per « metodo s'intende il processo che segue lo spirito nel discorrere dalle une cognizioni alle altre, e collegarle tutte a « quel principio; io non veggo come lo stesso divario che « corre fra i varii punti di partenza sia pure quello che « corre fra i metodi[1]. » Potrete vederlo, se avvertirete da una parte che il passare da una cognizione all'altra, e il collegare tutte le idee al loro principio non si fa a capriccio, ma secondo una certa regola, che può variare; e dall'altra parte che la determinazione di questa regola dipende dalla natura dell'oggetto che si studia e costituisce il punto di partenza. Ora, quando il tema scientifico è necessario e assoluto, il trapasso da idea a idea si fa per via della sintesi, e il loro conserto col principio comune, per opera della deduzione; laddove se il soggetto scientifico è relativo e contingente, il passaggio da concetto a concetto si effettua mediante l'analisi, e il loro intreccio col principio generale, per via dell'induzione.

« Un punto di partenza, vero principio di tutto lo scibile « v'ha certamente; e chi si mette a filosofare deve per la « via più breve e più sicura portarsi a lui, e di là derivare « la luce della verità e della certezza a tutto il sistema delle

[1] Lett. II, p. 44.

« cognizioni. In qualunque punto egli si trovi, e quindi da « qualunque punto egli si muova (e non può muoversi che « proprio dal punto ove è); qualunque sia il processo che « tiene per innalzarsi o scendere, o come che sia portarsi nel « vero *punto di partenza* dell' umano sapere; tutto questo « parmi assai indifferente [1]. » Nulla v' ha, sig. Tarditi, d'indifferente, di arbitrario, di vago nella scienza, come non v' ha nulla di tale nella natura. Il mondo dello scibile e quello della realtà si corrispondono perfettamente anche nell' ordine ed intreccio mirabile che vi risplende; altrimenti l' uno non potrebbe essere l' imagine fedele dell' altro. Tutto negli ordini naturali è sottoposto a leggi determinate : la stessa libertà dell' uomo non le esclude, e si collega con esse in un modo misterioso e inesplicabile da noi poveri uomini ignari delle essenze; giacchè se l'arbitrio fosse eslege, verrebbe meno l'imperio della Providenza, e l'ordine morale del mondo. Or se il caso e la fortuna nelle cose naturali non hanno luogo, se non rispetto a noi, che ignoriamo la vera cagione delle cose; se nelle attinenze degli esseri fra loro e nella lor produzione, dalla generazione degli animali e delle piante più minute fino alle cosmogonie spaventevoli delle nubilose, ogni processo mondiale è governato da leggi stabili e proporzionate alla natura delle cose che abbraccia, come si può credere che lo stesso non abbia luogo nella scienza? Formatevi di questa un concetto un po' più elevato e degno del suo autore; giacchè la scienza, quanto al suo principio, è divina come la natura, e tutto in essa succede *in pondere, numero et mensura,* come nel sensibile universo. Non voglio già con questo escludere la varietà dei processi metodici in molte

[1] Lett. II, p. 44, 45.

parti della scienza; ma dico che tal varietà non è mai arbitraria, e che è sempre determinata dalla natura degli oggetti; i quali, quando sono misti e partecipi del necessario e del contingente, quando servono di nesso alla dualità universale, sono suscettivi di metodi diversi, che risultano dalla loro essenza. Ma nè qui, nè in alcun caso il capriccio degli uomini non può nulla; e quando pare che esso possa qualcosa, ciò solo fa segno che la scienza di cui si tratta è vaga, chimerica, superficiale, disordinata, senza base, senza precisione, senza sodo costrutto, cioè che non è vera scienza. Se aveste fatte queste considerazioni, non avreste scritto che da qualunque punto lo spirito muova, e qual sia il processo che tenga, egli può giungere al segno. Dio buono! Dunque nulla monta il procedere con regola, e nulla nuoce l'andare all'impazzata nelle cose dell'intelletto? Voi fate buona una vita speculativa a caso, quando volete che la vita operativa sia con ragione? Un navigatore ha bisogno di timone, di bussola, di astrolabi, di scandaglio, di carte, d'itinerari, di portolani e di cento altre faccende per fornire il suo viaggio marittimo, e il filosofo nella peregrinazione molto più ardua del sapere si governerà colla prudenza d'Icaro e di Fetonte? Ma egli *non può muoversi*, dite voi, *che proprio dal punto ove è*. Bene; ma sapete qual è il punto dov'è ciascun uomo, che dia opera a ricerche scientifiche? Se il paradosso non vi spaventa, (e ciò non dovrebbe succedere, come buon Rosminiano che siete,) vi direi ch'egli è sempre nel punto dove vuol arrivare. E veramente, come si può cominciare una investigazione scientifica, se non si ha un concetto distinto di ciò che si cerca? Tanto varrebbe il mettersi in viaggio, senza avere una meta. Ricordatevi quel che s'è detto di sopra, cioè che il punto di partenza e il punto d'arrivo scientifico s'immedesimano fra loro sostan-

zialmente, e si differenziano solo come la notizia confusa dalla distinta si discerne. Or siccome chi pon mano alla scienza dee avere in confuso l'idea del fine a cui vuol pervenire, ben vedete ch' egli è sempre dove intende di arrivare, e che qui non v' ha luogo all' arbitrio ed al caso. E donde piglia egli questa notizia confusa del termine a cui mira, se non dall' intuito? Ma l'intuito contenendo implicitamente tutto lo scibile, non basta per sè stesso a costituire un termine determinato d'inchiesta scientifica. A tal effetto ci vuole il concorso di un' altra facoltà, che fra' molti termini di ricerca possibile contenuti nella materia dell' intuizione ne scelga uno, e v'indirizzi in modo speciale le potenze conoscitive per farne un punto di partenza scientifico. Questa facoltà è la riflessione; la quale è guidata nella sua scelta dal sensibile. Così, verbigrazia, nelle scienze fisiche, l'osservazion dei sensibili è quella che suggerisce al filosofo naturale l'idea di nuove indagazioni per accrescere il patrimonio ed estendere il dominio della scienza. Ma in quella parte della filosofia, che non versa sui sensibili, com' è l'ontologia, l'indirizzo speciale della riflessione verso un punto di partenza non è possibile, se gli elementi intuitivi non sono rivestiti di una forma sensata, che li rappresenti alla immaginazione. La qual forma è la parola, che è un vero sensibile, per cui i dati sovrasensibili dell' intuito soggiacciono alla riflessione. Se consulterete l'esperienza, troverete che le grandi scoperte speculative muovono sempre da una proposizione, da una frase, talvolta dalla semplice etimologia di un vocabolo, che fermando l'attenzione del filosofo sovra un dato intuitivo coperto da esso, gliene desta quel confuso sentore, che lavorato dalla meditazione diventa talvolta, come il pomo del Newton, un magnifico sistema. Tal parola passò le migliaia di volte per le mani

degli uomini, senza essere considerata, o senza trovar occhi capaci di conoscerne il pregio; finchè capitata innanzi a un raro ingegno avvalorato dalla riflessione, egli s'accorse ch' era una gemma preziosa, e ripulitala con grand' arte, l'incastonò in prezioso anello, dove ora ciascuno ammira la sua bellezza. Se si discorre adunque delle materie ontologiche, il primo concetto, che coll' idea confusa del termine somministra il punto di partenza scientifico, è sempre occasionato dalla parola.

« Una cosa sola è necessaria, e questa è ch' egli (il filosofo) « arrivi veramente a quel principio, d'onde ha origine e in « cui si fonda la scienza umana [1]. » Ma non vedete che la necessità del fine dee travasarsi nei mezzi? Che la meta proposta dee determinare la via da eleggersi? Se Giacomo Bruce che si accinse nel secolo scorso con raro coraggio a scoprir le fonti misteriose del gran fiume di Egitto, invece di andarle a cercare nell' Abissinia, fosse ito a buscarle nell' India, secondo la singolare geografia di Alessandro magno, avrebb' egli trovate in effetto le sorgenti del Nilo azzurro, e risoluta la metà del problema che si era proposto?

« Le varietà che ne risultano sono puramente soggettive, « relative cioè al vario stato, e direi quasi all' indole varia « dei filosofanti, ma non affettano la scienza stessa o la filo- « sofia, la quale non si diversifica se non per la varietà dei « principii dello scibile, a cui i suoi cultori pretendono do- « versi appoggiare la scienza [2]. » Le disposizioni subbiettive dei filosofi possono avere due sole specie d'influenza legit-

[1] Lett. II, p. 45. — [2] *Ibid.*

tima nei loro sistemi; cioè determinare la scelta 1° dello scopo scientifico, e anche del metodo, quando la varietà dei metodi risulta dalla natura del soggetto; 2° delle idee accessorie, che in ogni composizione scientifica, (senza eccettuare le stesse matematiche, come si vede nei corollari e negli scolii,) vengono agglomerate più o meno intorno alle idee principali, e sono come l'abbigliamento del loro corpo. A questo secondo capo si attiene in gran parte lo stile, di cui lo scienziato si serve per comunicare i suoi pensamenti. Ma fuori di questi due articoli, gl'influssi subbiettivi nella ricerca del vero sono biasimevoli e perniciosi, essendo contrari alla natura del vero medesimo supremamente obbiettivo. L'error solo è di tempra contraria; ond' è che veramente i difetti e gli errori di chi dà opera alla scienza si debbono imputare *al vario stato e all' indole varia dei filosofi,* come dite.

« Siccome uno è il principio di cui si tratta, segue da ciò « che una sia la vera filosofia e molte le false più o meno, « secondo che i principii a cui fanno capo, sono più o meno « lontani dal vero [1]. » Per provare questa sentenza, la quale è vera, purchè non separiate i principii dai metodi, voi entrate in una curiosa enumerazione dei sistemi falsi in virtù del loro principio; e dopo aver nominati lo scetticismo, il sensismo, e il psicologismo, ponete nella medesima schiera due spezie di ontologismo, entrambe moventi dall' Assoluto, ma dissenzienti fra loro nel modo di determinarlo; l'una delle quali, detta da voi *ontologismo razionale,* colloca l'Assoluto in un' astrazione, l'altra che chiamate *ontologismo teologico,* e i cui settatori si appellano *teosofisti* (perchè non *teosofi?*

[1] Lett. II, p. 45.

siete pur malizioso!), lo ripone in *Dio stesso, che per i teosofisti è il primo noto e il primo essere* [1]. Io potrei notare che il primo di questi ontologismi, che mette l'Assoluto nell'astrazione, la quale per sè stessa non è che una forma subbiettiva dello spirito umano, piglia in vece dell'Assoluto una chimera molto relativa, e non si distingue che in mostra dal psicologismo; ma non mi dà il cuore di farlo, atteso la mirabile innocenza, che mostrate in tutta questa parte del vostro ragionamento. Per la stessa cagione non voglio scandolezzarmi del vedervi a riporre fra le dottrine che peccano per falsità di principio quella, che mette *il principio in Dio;* proposizione, che sarebbe almeno *male sonans* e ben poco ortodossa in un' altra bocca che la vostra; giacchè Iddio stesso ci ha insegnato espressamente ch' egli è *il principio ed il fine,* senza distinguere il reale dallo scibile [2]. Il dire che Iddio non è il principio dello scibile, è lo stesso che il negare che Iddio sia il principio assoluto, ch' egli sia principio in ogni ordine di cose e di attinenze; proposizione, che non è possibile ad accordarsi colla divina natura, e contiene una spezie di ateismo scientifico e incoato conducente per via di logica all' ateismo perfetto. Ma tutti questi scrupoli e sospetti sono dissipati dalla singolare bonarietà, con cui, dato lo sfratto a tutti i sistemi, senza escluder quello che *pone il principio in Dio,* venite al punto che vi preme, e conchiudete vittoriosamente che il vero sistema è il vostro. « Da tutti questi sistemi si « distingue l'ideologismo, se così posso chiamarlo [3]. » Chiamatelo pure come volete, sig. Tarditi, chè noi vel consentiam di buon grado, purchè consentiate a noi, ch' esso non si distingue dal pretto psicologismo se non di nome, e che fra voi

[1] Lett. II, p. 45. — [2] Apoc. XXI, 6. — [3] Lett. II, p. 45, 46.

e i partigiani di questo sistema può correr solo una controversia di gramatica, non di filosofia.

« Da questo abbozzo d'una classificazione dei sistemi filo-« sofici voi vedete » (la cosa è chiarissima) « come sia difet-« tosa la riduzione che voi ne fate a solo due, il psicologismo « e l'ontologismo, o meglio a due classi, l'una di quelli che « pongono un punto di partenza puramente psicologico, « l'altra di quelli che pongono un punto di partenza ontolo-« gico; come se due solamente siano e non possano essere « che due i punti di partenza che diversificano i sistemi di « filosofia; e chi non parte dall'uno debba di necessità par-« tire dall'altro, *non vi essendo mezzo possibile fra la prima « dottrina e la sentenza contraria* [1]. » Ecco una novella prova che voi avete scorsa e leggicchiata, non letta la mia Introduzione. Altrimenti ci avreste veduto, 1° che io distinguo tutti i sistemi filosofici in due generi, l'uno dei quali è il psicologismo e l'altro l'ontologismo, questo unico come la verità, quello vario e moltiplice come l'errore; 2° che suddivido il psicologismo in varie specie, che comprendono le menzionate da voi, come il sensismo, lo scetticismo, il razionalismo psicologico, e di più il panteismo e il nullismo, oltre a molti altri erronei sistemi di più ristretta e speciale determinazione, come l'idealismo, il materialismo, il fatalismo, l'immoralismo ecc. Per accusar d'inesattezza la mia partizione, voi non dovete già provare che questi sistemi per molti rispetti differiscano fra loro, il che non vi è negato da niuno; ma sì che essi non abbiano un elemento comune, e che questo elemento non sia il psicologismo. Ora io in più luoghi della mia opera

[1] Lett. II, p. 46.

ho mostrato il contrario; e certo non è d'uopo di grande accorgimento o di lungo discorso per chiarirsene. Infatti il sensismo ponendo in un sensibile il principio di tutte le umane cognizioni, ne fa una cosa subbiettiva, secondo il canone dei psicologisti. Il razionalismo psicologico, che muove da un'astrazione, la quale per sè stessa non può essere se non una forma subbiettiva del pensiero umano, si riduce alla medesima sentenza. Lo scettico nega l'obbiettività del vero, che per lui è una mera apparenza subbiettiva dello spirito; egli è dunque psicologista. Psicologista egualmente è il fautore del panteismo, il quale scambia l'esistente coll' Ente, e un astratto e un sensibile coll'Assoluto. Lascio stare i sistemi eterodossi, di cui non avete fatto menzione; tanto più che la lor riduzione al psicologismo è così agevole, che ciascuno può farla da sè. Che fra l'ontologismo e il psicologismo non vi sia e non vi possa esser mezzo, egli è tanto chiaro, quanto è evidente, che non v'ha mezzo fra Dio e la creatura; onde ripugna che si neghi il primo, se si ammette il secondo di questi pronunziati. Ogni sistema che colloca il principio dello scibile in una cosa, che propriamente parlando non è Dio, è necessariamente psicologistico : il voler cercare un terzo partito in questo caso è così assurdo, come l'introdurre qualcosa che si distingua sostanzialmente dal Creatore e dal creato. Nè importa che voi collochiate il principio dello scibile fuori dell'uomo; imperocchè, lasciando stare che il Rosmini nega espressamente che *l'ente ideale sia fuori della mente*, il vizio del psicologismo consiste a porre la base del sapere non già nell'uomo come uomo, cioè come un essere specificamente distinto dagli altri, ma nell'uomo come creatura; onde se in vece di essere uomini noi fossimo Cherubini e Serafini, e più ancora, il psicologismo non sarebbe nè più

nè meno assurdo. Il solo spediente efficace per salvare il psicologismo starebbe nel deificare i psicologi; metamorfosi, che finora non è riuscita a nessuno, salvochè ad Amedeo Fichte. Non bisogna già credere che quando io ripudio il psicologismo, il faccia in odio del soggetto umano; il quale è anche un oggetto, se piace a Dio, e tanto nobile quanto *l'imagine di Dio* stesso; ma non essendo assoluto, non essendo Dio, non può farne le veci, nè anco nella scienza. La verità dee essere obbiettiva, perchè dee essere assoluta; onde rispetto a Dio è subbiettiva e obbiettiva nello stesso tempo, perchè in lui s'immedesimano l'intelligibilità e l'intelligenza; ma rispetto a noi e ad ogni creatura non può essere che obbiettiva, perchè lo spirito creato è intelligente in virtù di un' intelligibilità, che non è sua propria, ma gli è comunicata dal Creatore. L'*ente ideale,* che voi stabilite come principio dello scibile, è distinto sostanzialmente da Dio, poichè è insussistente, astratto, iniziale, comunissimo, e perchè voi negate espressamente la teorica di san Bonaventura e del Malebranche. Ora se esso non è *propriamente* Dio, dee essere *propriamente* una cosa creata. Qui non v'ha mezzo. Non vi chieggo, se questa cosa creata sia nell'uomo o fuor dell'uomo; se sia una sostanza o una modificazione; se sia una proprietà, una qualità, una forma, una quiddità, un'ecceità, un'entelechia, una quintessenza metafisica, o come altro ve la vogliate chiamare, (giacchè il vostro maestro si piace d'imitar l'industria, con cui alcuni Scolastici supplivano al difetto delle cose colle parole); mi basta che ella non sia Dio, non sia assoluta, e quindi si paia inetta a servir di principio assoluto alla scienza. Nè vi giova l'affermare che l'ente ideale sia un'*imagine* fedele dell'Assoluto, a cui si dee credere, niuno dovendo credere a voi che il dite, senza provarlo e senza poterlo

provare; giacchè il solo modo per chiarirsi della fedeltà di un ritratto è di confrontarlo coll'originale; al quale effetto egli è d'uopo veder l'originale in sè stesso. Se l'imagine del vero potesse supplire al vero in questo negozio, noi non avremmo d'uopo di uscir dall'uomo per appiccare il filo scientifico, e potremmo essere psicologisti in sicurtà di coscienza; giacchè l'uomo stesso è un' *imagine di Dio,* assai più autentica e sussistente che l'ente rosminiano, il quale per confessione dell' autore, (e in ciò io m'accordo seco molto volentieri,) non sussiste *fuori della sua mente,* o vogliam dire della sua immaginazione.

« Siccome il Rosmini, sebbene in qualche sito vi sembri « ontologista, pure nel N. Saggio e sempre, trattandosi del « punto di partenza dello scibile, pone questo nell'Essere « ideale da noi originariamente intuìto; voi l'accusate perciò « di *psicologismo* e condannate come tale il suo sistema; senza « avvertire che tra il psicologismo e l'ontologismo v'ha pure « e vi debb'essere l'ideologismo, come l'idea stà tra il sog- « getto e l'oggetto reale, ed è veramente *il ponte di comuni-* « *cazione* tra l'uno e l'altro, come impropriamente si dice; « in una parola il solo mezzo di conoscere il reale [1]. » Se il ripetere molte volte una sentenza, senza provarla pur una sola, bastasse a renderla vera, la vostra dottrina a quest'ora dovrebbe essere indubitabile come un assioma. Ma se all'incontro il replicare sempre lo stesso, senza aiuto di buone ragioni, dà luogo a presumere che queste non si trovino, e si voglia supplire ad esse coll'abbondanza delle parole, voi vedete quel che ne segua. La vostra Idea posta in bilico tra

[1] Lett. II, p. 46, 47.

l'oggetto assoluto e il soggetto creato o è nulla o è qualche cosa. Se è qualche cosa, e non è l'oggetto assoluto, essa è l'appartenenza del soggetto, o di un oggetto creato, e in ciascuno dei due casi ella non può somministrare alla scienza un principio assoluto. Il vostro *ponte di comunicazione* non serve dunque a niente, poichè è impossibile il valicarlo, senza sdrucciolare nel precipizio, voglio dire nello scetticismo perfetto. Ma con che garbo un psicologo può ancora cercare oggidì cotesto *ponte di comunicazione?* Non hanno gli Scozzesi mostrato colla massima evidenza che un tal *ponte* non si dà e non si può dare, senza contraddizione? Che direste di chi in matematica tenesse ancor dietro alla quadratura del cerchio, o in chimica alla pietra filosofale? Se dopo che la posizione sola di un problema è dimostrata assurda, col consenso dei migliori, si vuol ancora rimettere in campo, convien dire che abbiano affatto torto i fautori del progresso scientifico, o che questo sia fatto come quello dei gamberi. Se la filosofia si tratta in questo modo, (e pur troppo lo è da molti, non trovandosi scienza più malmenata di questa, dalla teologia in fuori,) ci ricondurrem passo passo, e ben presto, alla sapienza di Ferecide e di Talete. La natura immediata della percezione è oggimai un fatto stabilito e ricevuto da tutti i psicologi di qualche conto. Si può ancora litigare sul modo di essa, o piuttosto sul nome, e cercar se si debba, verbigrazia, chiamare *sensazione rappresentativa* col nostro venerando Galluppi, o *percezione* col Reid, (e malgrado l'alta riverenza ch'io porto all'illustre Italiano, confesso di essere per questo verso collo Scozzese); ma il fatto stesso è scientificamente così certo, come qualsivoglia pronunziato più incontestabile della chimica o della fisica. Il ponte di comunicazione tra il soggetto e l'oggetto presuppone che vi sia fra loro qualche separazione, dis-

tanza, intervallo; giacchè il tirare una linea o volgere un arco su due punti, che si toccano perfettamente, è tal prodigio di matematica o di architettura, che soprastà alla medesima potenza del sommo geometra, artefice dell'universo. Ora fra il soggetto conoscente e l'oggetto cognito non v' ha intervallo, ma contatto squisitissimo in un sol punto, che è la cognizione. Che la cosa sia così, l'osservazione e il discorso egualmente il dimostrano. Quando l'uomo percepisce un oggetto egli ha l'intuito evidente non dell'imagine della cosa, ma della cosa in sè stessa; e in ciò consiste il divario della percezione dalla immaginazione [1]. Non si può rivocar in dubbio questo fatto senza negar l'evidenza. Il discorso ontologico conferma questo dettato sperimentale, giacchè lo spirito, come sostanza seconda, essendo un effetto immediato dell'Ente, e come dotato d'intuito avendo percezione dell'Ente medesimo, egli dee avere verso il suo oggetto conoscitivo la stessa attinenza ch'egli ha col suo principio produttivo; onde s'egli è vero, come è verissimo, che non v'ha mezzo fra l'atto creativo e il suo termine, si dee pure ammettere fra l'atto conoscitivo e il suo oggetto una comunicazione immediata. E di vero l'atto conoscitivo dell'intuito essendo una mera replicazione dello spirito sul suo principio creativo, e procedendo da questo principio, come da cagion prima, non si può separare dall'atto creativo, e importa com'esso una sintesi immediata e diretta dell'azione col suo termine. Insomma occorrendo in questo caso un atto divino e creativo, che ha per termine un effetto,

[1] L'Hamilton aggiunge all'immaginazione la memoria, e si dilunga per questo rispetto dal Reid e dallo Stewart. Io credo che il dotto e ingegnoso Inglese nostro coetaneo s'inganni; ma non potrei provare il mio assunto senza un lungo ragionamento.

è un atto umano e conoscitivo, che ha per termine un oggetto, e l'effetto del primo atto essendo l'autore del secondo e l'oggetto del secondo essendo l'autore del primo, ne segue che la relazione dell'atto conoscitivo col suo oggetto dee essere immediata, se immediata è la relazione dell'atto creativo col suo effetto, com'è veramente. Questo discorso è così rigoroso che può sfidare la solerzia di qualsivoglia oppositore.

« Che il punto di partenza ideologico sia distinto essenzial-
« mente e dal psicologico e dall'ontologico, non può dubi-
« tarne se non chi confonde insieme il reale e l'ideale, il
« senso coll'intelletto, il conoscere per *idea* e il conoscere per
« *affermazione;* o chi intende a rovescio di quel che è, l'essere
« ideale e possibile [1]. » Dite piuttosto che dee dubitarne chi distingue il reale e l'ideale, il giudizio e l'idea, l'affermazione e la cognizione, senza separarli, come fate voi, e che gli unisce, senza confonderli, come vi pare che faccia io. Il divorzio che voi fate tra queste cose è uno degli errori capitali della dottrina rosminiana, e uno degli effetti inevitabili del psicologismo. Ma siccome voi vi rifate su questo articolo più innanzi, me ne passerò per ora, per non divider troppo la materia, e per imitarvi nei vostri salti il meno che mi è possibile.

« Su di ciò debbo confessare che non è sì facile cogliere
« il vostro pensiero. Perchè in qualche luogo dopo averci
« detto che l'Ente ideale o possibile fa parte dell'Intelligi-
« bile divino, e che l'idea dell'ente possibile è l'archetipo
« eterno, senza di cui la creazione sarebbe impossibile,
« affermate bensì che l'Intelligibile divino, cioè l'idea dell'

[1] Lett. II, p. 47.

« ente possibile ci è comunicata nell' intuito, e forma la « nostra intelligenza, e soggiungete che l' Ente astratto « splendiente alla riflessione è la stessa idea divina dell' ente « possibile : in altri luoghi però insegnate che il concetto del « reale si trasforma in concetto del possibile passando dall' atto « intuitivo all' atto riflesso; che l' ente possibile non è che il « reale in quanto è pensato [1]. » Il possibile è sempre il pensabile; ma siccome il pensabile è vario, secondo la natura delle sostanze pensanti, perciò il possibile può esser considerato come pensabile da Dio, o come pensabile dalle intelligenze create. Pel primo verso, esso è necessario, eterno, obbiettivo, e ha un valore assoluto come Dio stesso; pel secondo è contingente, temporario, subbiettivo, e semplicemente relativo alle menti finite, in cui alberga. Pel primo rispetto, egli splende all' intuito, il quale affisandosi tutto nel suo oggetto, senza ripiegarsi sovra sè stesso, contempla il possibile com'è in Dio, cioè come assoluto : pel secondo, appartiene alla riflessione psicologica, che ripiegandosi sull' intuito medesimo, ci coglie quel riverbero dell' oggetto cognito che è un effetto della cognizione, e costituisce la pensabilità umana del pensiero divino. Nell' Introduzione parlai del possibile or sotto l' uno or sotto l' altro di questi rispetti, secondo che faceva al mio proposito. Siccome non si può dire che una cosa per volta, un autore non può parlare se non di ciò, che si attiene al suo presente soggetto; e se dal considerare che egli fa le cose in modo parziale, secondo che lo richiede il corso del ragionamento, si volesse inferire ch' egli nega od ignora gli altri aspetti delle medesime, si dovrebbe conchiudere che il naturalista è ateo, quando discorre unica-

[1] Lett. II, p. 47, 48.

mente del mondo, e il fisiologo materialista, allorchè non s'intromette delle proprietà dello spirito. Ma egli è facile l'evitare questa ermeneutica pericolosa, quando si ha la discrezione di non volere che lo scrivente dica tutto in una sola pagina, e per cogliere l'intero delle sue opinioni, si legge tutto il suo libro. Se voi aveste letta tutta la mia Introduzione, avreste trovato che considero il possibile, in alcuni luoghi come pensabile divino, in altri come pensabile umano, e in altri per questo doppio rispetto, secondo che si confaceva al tenore del mio discorso. Così, per esempio, nella mia lunga nota sulla dottrina del Rosmini, parlo in prima del possibile, come pensabile umano, nato dalla riflessione; e poi nelle facce seguenti lo considero, come pensabile divino presente all'intuito [1]. E siccome per l'ampiezza e sottilità della materia, ho dovuto tenermi nei generali ed evitare le dichiarazioni troppo minute, impossibili a farsi senza un lungo discorso, aggiunsi a modo di postilla: « Non posso qui che accennare un punto di « scienza ampio, oscuro e difficilissimo, il quale per essere « ben trattato vorrebbe da sè solo un libro, non che una « nota. Ne parlerò a dilungo nella *scienza prima,* di cui parte « importantissima è *la teorica dell'atto creativo* [2]. »

« Ma in qualunque di questi opposti modi voi prendiate il « concetto dell' Ente possibile che Rosmini pone come il « punto di partenza della *scienza*, voi non potete accusare il « suo sistema di psicologismo; non se l'ente ci è comunicato « nell'intuito; non s'egli è un prodotto soggettivo del pen- « siero astraente; perchè voi sapete benissimo che questo « secondo modo non è quello in cui il Rosmini l'intende, nè

[1] *Introd.*, t. II, p. 772-775. — [2] *Ibid.*, p. 773, nota 2.

« può questo modo d'intenderlo essergli di buona fede attri-« buito [1]. » Niuno certo potrà *accusar* voi di troppa logica in questo luogo, o *attribuirvi di buona fede* una ricordanza molto viva della sillogistica di Aristotile. Cotesto modo di argomentare che usate, è in *barbara* o in *baroco?* Se dite, che in qualunque di quei modi d'intender l'ente possibile il Rosmini non è psicologista dovete conchiuderne che egli non è tale, ancorchè pigli l'ente possibile per *un prodotto soggettivo del pensiero*, essendo questo uno di quei due presupposti. Al contrario voi concedete che in questo caso il vostro Autore sarebbe un psicologista marcio e sfidato; ma soggiungete che non lo è, perchè tal modo d'intender l'ente possibile non può essergli equamente attribuito. Voi volevate dunque dire che il Rosmini sarebbe psicologista, se ammettesse indifferentemente quelle due maniere di considerare l'ente possibile, e che non lo è, perchè ne ammette una sola; volevate ciò dire, ma senza avvedervene, cominciaste dicendo il contrario, e faceste un discorso chè non ha senso. Del resto, che l'ente ideale del Rosmini coerentemente a'suoi principii e al suo processo non sia che il pensabile umano, e quindi un mero *prodotto soggettivo del pensiero astraente,* si è veduto di sopra, come si è pure veduto che l'illustre Autore vorrebbe fare di questo suo astratto un oggetto, e ch'egli si ravvolge in ogni sorta di contraddizione per evitare lo scetticismo.

« Voi confessate è vero, che il Rosmini *non istabilisce il « psicologismo come un metodo o un principio assoluto* [2]. » Ciò fa onore al diritto senso del Rosmini, e l'ho avvertito a tal effetto; ma ora soggiungo che non fa egualmente onore alla

[1] Lett. II, p. 48. — [2] *Ibid.*, p. 49.

sua logica, perchè il sistema rosminiano è un pretto psicologismo. « Ma io vi dirò di più, che com'egli non vuole che il « punto di partenza dello scibile sia l'ontologico, perchè la « scienza non può partire che da cognizioni e da idee, « mentre le cose sussistenti e reali non si conoscono che per « le idee, e però queste precedono quelle *nella mente umana;* « molto meno poi vuole che il punto di partenza della scienza « sia il psicologico, ma sì l'ideologico, confutando anzi i « filosofi che si sono appigliati al primo [1]. » Io credo di buon grado che la volontà del Rosmini sia molto efficace; ma non posso concedergli una onnipotenza maggiore della divina, qual sarebbe la balìa di rovesciare gli ordini della scienza, e mutare le essenze intelligibili delle cose. Credo anche che il vostro maestro desideri di non essere in contraddizione seco stesso, e abbia fatto ogni opera per uscire da questo stato penoso; ma son convinto egualmente che non ci è riuscito, nè potrà riuscirvi, se non si risolve a mutare i suoi principii. Il voler cansare le ripugnanze evidenti con sutterfugi di parole, è un ludibrio da gonzi, o un balocco da fanciulli, non un partito accomodato a persuadere gli uomini savi. La scienza non dee partire da idee che non siano cose, come non dee muovere da cose che non siano idee; perchè nel primo caso sarebbe vana e insussistente, nel secondo inintelligibile. Ora ella non dee essere nè un enigma nè un romanzo; ma sì bene la notizia del vero, cioè di quello che è effettualmente; onde la realità e l'idealità sono indivise ed inseparabili nel suo contenuto. Certo *le cose sussistenti e reali non si conoscono che per le idee;* quindi è che ogni scienza non apprende le cose, se non in quanto sono intelligibili; ma non è men vero che le idee non hanno alcun valore se si disgiungono dalle cose.

[1] Lett. II, p. 49.

Credete forse che l'astronomo, il fisico, il naturalista non lavorino sulle idee, perchè sulle cose si travagliano? Or se la scienza che tratta de' corpi versa sulle cose corporee in quanto si manifestano per le loro idee, come volete che la scienza prima muova da un' idea destituita di realtà, e fondi su questa chimera tutto il suo edifizio? La vostra pretensione è tanto men ragionevole, che negli ordini dell'Assoluto l'ideale non è separabile, nè distinto realmente dal reale, come negli ordini della contingenza; tanto che vi è impossibile il muovere dall'ideale senza muovere dal reale, l'Idea immedesimandosi colla somma realtà. Quando poi dite che *le idee precedono le cose nella mente umana,* voi mi parete fare in psicologia una figura molto simile a quella di un chimico, che nella sua disciplina parlasse ancora dei quattro elementi. Dopo le belle analisi della scuola scozzese è egli permesso di separare le idee dalle cose, o di discorrere delle idee imagini più che delle specie intenzionali? Non è questo pur troppo il solo articolo, in cui il Rosmini ha fatto dietreggiare la filosofia almeno di un secolo. Chi non è persuaso che la cognizione nel suo atto primo è sempre l' intuizione di un concreto; chi non sa che la distinzione dell' astratto dal concreto, e dell' idea dal giudizio, non può venire che appresso, mediante un atto secondo e per opera dalla riflessione; chi ignora che nel giro dell'intuito *l'idea non è che la cosa in relazione col nostro principio conoscitivo*, lasci di filosofare e si avvezzi piuttosto a poter farlo, studiando nella psicologia sperimentale, la quale se non può essere la prima scienza, è molto buona per avvezzar gl' inesperti agli studi filosofici, come ho avvertito nella mia Introduzione.

« Non posso astenermi dal riferire per disteso il seguente

« brano del N. Saggio, dov'egli (il Rosmini) cominciando « l'esame dei varii punti di partenza delle umane cognizioni « assegnati da' più rinomati pensatori della scuola tedesca, « dice : *Giova ch' io faccia osservare la differenza comune ca-* « *ratteristica, che divide le forme messe in campo da altri* « *moderni dall' unica forma da me proposta. Perciocchè tutti* « *que' sottili ingegni, che massime in Germania hanno trattata* « *questa questione,* qual sia il principio della cognizione, « *indicarono questo principio nell' atto dello spirito e non nel* « *suo oggetto; e si fermarono ad analizzare assai più quello che* « *questo. Ciò che contribuì al loro traviamento si fu il non aver* « *conosciuto la natura delle potenze umane, e massime della* « *potenza intellettiva. Io ho cercato di stabilire la natura delle* « *potenze, e ho trovato la potenza consistere* in una congiun- « zione stabile con un oggetto, il quale oggetto essenziale « alla potenza se è attivo, sinchè tragga il soggetto all' atto « che termina in lui, chiamasi forma, *come avviene nell' in-* « *telletto. Quindi la natura della potenza intellettiva trovai con-* « *sistere in un atto primo ed essenziale, il quale termina in una* « *forma (la verità) cioè in cosa verso la quale egli stesso è passivo,* « *e viene egli medesimo a quell' atto determinato e necessitato,* « *non si muove spontaneo, ed agisce egli medesimo sopra un* « *oggetto rispetto a lui passivo. Io comincio dunque dall' analisi* « *dell' oggetto essenziale dell' intelletto; e che ciò far si debba,* « *hanno riconosciuto gli antichi : ma i moderni non asceser sì* « *alto (ch' io sappia) e cominciarono solo dall' atto dello spirito,* « *senza accorgersi che quest' atto medesimo era passivamente* « *fatto per un' azione irresistible di un suo oggetto essenziale, e* « *che quindi all' atto dello spirito era precedente qualche altra* « *cosa, cioè quest' oggetto medesimo, cagione di esso atto.* Or « ditemi come possa esser chiamato *psicologista* chi comincia

« lo sviluppo dello spirito nostro nell' ordine delle cognizioni « con un' *oggetto inteso essenzialmente* innanzi a tutti gli *atti* « accidentali dello spirito stesso [1]? » Vi rispondo che costui non può, ma dee esser chiamato psicologista, perchè lo è; e che il sia, ve lo provo senza tante *forme* e *atti,* con cui il vostro maestro vuol imbrogliare chi legge. Imperocchè io vi chieggo qual sia quest' *oggetto inteso essenzialmente*, che attua lo spirito? O esso è Dio, o non è Dio : qui non v' ha mezzo. Ora un tal oggetto non è Dio, come apparisce da cento luoghi del Rosmini che ho altrove allegati, e da ciò che soggiungete voi medesimo, scrivendo nella vostra lettera : « Eppure il Rosmini, malgrado questo suo punto di partenza, non è un « *ontologista*, perchè l'oggetto essenzialmente inteso da cui « egli comincia non è come voi volete, l'Ente reale o Dio « nell'atto di creare le esistenze [2]. » Dunque è qualcosa di creato, che voi potete chiamar *forma* a vostro talento, o con altro vocabolo. Potete anche affermare, se vi aggrada, che questa forma è rappresentativa di Dio, ch'essa è una specie vicaria di Dio stesso, ch'essa è un'imagine di Dio fatta come in uno specchio, potete chiamarla *verità, Dio, cosa divina, lume divino* e con tutte le altre metafore più belle e più squisite che saprete immaginare; tutto ciò non importa, purchè mi concediate ciò che vi è forza concedermi, che questa forma non è Dio *propriamente,* e che quindi *propriamente* è una creatura. Ciò posto io ragiono così. Psicologista è colui che pone il primo principio dello scibile in una cosa creata, sia che ella appartenga allo spirito umano o le sia estrinseca, perchè ogni cosa creata è subbiettiva rispetto al vero assoluto, nè può vestire un valore veramente obbiettivo, ancorchè

[1] Lett. II, p. 49, 50. — [2] *Ibid.,* p. 51.

risegga fuori dello spirito. Ora il Rosmini colloca il primo principio dello scibile in un oggetto o in una forma creata. Dunque egli è psicologista. Nè vi gioverà il ricorrere al vostro solito sutterfugio, dicendo che tal forma creata rappresenta fedelmente l'Ente increato; imperocchè quando ciò si potesse affermar con ragione, non ne seguirebbe già che voi e il vostro maestro non siate psicologisti, ma solamente che si può esser tale senza dare nello scetticismo. Ma voi siete sì convinto del contrario, che il solo nome di psicologista vi fa orrore, e volete spogliarvelo ad ogni costo. Onde per non ridurvi a confessare espressamente che il vostro oggetto ideale è un mero simulacro creato dell'increato, e vedervi impossibilitato a provarne la somiglianza coll'originale, voi credete di salvarvi coi tropi, accumulando su quella *forma creata* (vera solo, in quanto è creata da voi) tutti i titoli più magnifici, e sforzandovi di supplir cogli onori che le date ai diritti che non potete concederle. Tal è l'*altezza* di speculazione, a cui il Rosmini pretende di esser giunto egli solo fra i moderni; e benchè aggiunga modestamente *ch'io sappia,* egli non poteva ignorare, che il Malebranche e altri autori aveano veramente poggiato alla cima del vero, quando egli che li combatte è rimasto in piana terra. Il che mi fa ricordar di quel tale, che passando per la via, e veggendo l'amico alla finestra, lo invitava a *salire* per venirlo ad abbracciare.

« La ragione per cui (il Rosmini) non parte dal primo « essere è che la questione da lui trattata è solo questa : « *da qual punto dee partire la scienza?* Ora la scienza non può « partire che da cognizioni e da idee; perchè il primo essere, « come l'ultimo, noi non li conosciamo che per le idee [1]. »

[1] Lett. II, p. 51.

E dalle e dalle; ma quante volte vi si dovrà ripetere, che le idee sono dalle cose inseparabili? Che per questo verso il principio della scienza non differisce dal suo mezzo e dal suo fine? Che quando si dice la scienza versare sulle idee, è come se si dicesse sulle cose conoscibili? Che la prima idea della scienza dee tanto essere una cosa quanto l'ultima, e tanto più ragionevolmente ch'essa è il sostegno di tutte le altre? Voi volete dunque appiccare la catena scientifica composta d'idee e di cose a un'idea che non è una cosa, che è destituita di ogni realtà? Voi volete far della scienza un sistema d'idee senza cose, vale a dire un romanzo? Che ciò si possa fare, se si vuole, il vostro maestro l'ha provato col suo sistema; ma non tutti sono disposti a farvi buona questa sentenza, e a scambiar la scienza coi sogni dei Rosminiani. Sapete qual è il vero divario, che dee correre fra la prima idea scientifica e le susseguenti? Il divario in ciò consiste, che la prima idea dee essere assoluta, e quindi immedesimarsi colla realtà assoluta, laddove fra le parti secondarie del sapere molte s'aggirano sulle cose contingenti. Tal divario è a rovescio di quello che voi avete introdotto; giacchè voi ponete meno nel principio della scienza che nel resto, escludendo da quello la realtà. Voi credete che il capo debba esser men nobile della coda, e la base di una fabbrica meno salda del tetto. Gli altri credono al contrario che il principio dello scibile dee vincere in forza e in consistenza tutto il rimanente della scienza, e in vece di sottrarne la realtà, come fate voi, vi aggiungono l'assoluto. Parvi egli che abbiano il torto a pensare che le premesse di un sillogismo debbano esser più sode della conseguenza?

« In questo senso *il cominciare da Dio e il procedere ontolo-*

« *gicamente è un vero camminar per ipotesi*, come voi sapete « che si oppone da molti a'sistemi, in cui Dio è il punto di « partenza [1]. » Se voi aveste esposte le ragioni, che vi fanno credere il mio assunto ipotetico, non che dolermene, ve ne ringrazierei, perchè io credo che il dar occasione a un autore di meglio dichiarare e stabilire le sue opinioni, sia un vero servigio. Ma il citare la mia sentenza per ripudiarla, senza esaminare una sola delle ragioni che l'appoggiano, e che io ho allegate nel mio libro, mi pare un processo un po' ipotetico per chi desidera che non gli sia dato il torto. Tanto più se si tratta di una materia così grave, e in cui la vostra dottrina, prima anco di essere esaminata, può destar qualche scrupolo a un uomo religioso e cristiano vostro pari, non che a un filosofo. Imperocchè se io vi chieggo l'esistenza di Dio è ella un ipotesi? Voi siete costretto a rispondermi: sì, se si parla del principio della scienza. Ora io vi confesso che il dire che la verità assoluta possa essere quando che sia ipotetica, ch'ella sottostia negli ordini scientifici a molte verità relative che si conoscono per una immediata apprensione, (come sono, verbigrazia, i fenomeni della coscienza,) mi pare per una parte un'assurdità e per l'altra un sacrilegio. Ora questo inconveniente, (per non dir di più,) si evita appieno colla dottrina della formola ideale, di cui ho tratteggiato i capi nell'opera, che voi avete presa a criticare. Secondo le cose ivi discorse, la formola ideale non è un'ipotesi, perchè fuori di essa nulla si può conoscere e tenere per obbiettivo e per certo, senza nè anco eccettuare il vostro ente possibile, e con essa si può asseguire e dimostrare ogni vero accessibile alla mente umana. Non è un'ipotesi, perchè splende d'in-

[1] Lett. II, p. 51.

trinseca evidenza, è la base unica di ogni idea, di ogni giudizio, di ogni raziocinio, di ogni processo metodico, è la radice di ogni certezza ed obbiettività, è l'assioma supremo, da cui tutte le verità e tutti gli assiomi dipendono. Non è un'ipotesi, perchè senza di essa i più gran problemi della filosofia, l'origine delle idee, la sussistenza del mondo, la realtà dell'arbitrio, l'infinità di Dio, la falsità del panteismo, la credibilità del mistero, la possibilità del miracolo, e cento altri teoremi o problemi gravissimi non si possono pienamente dimostrare nè risolvere; laddove con essa se ne dà una prova o soluzione, che non lascia nulla a desiderare. Non è un'ipotesi, benchè al paro di tutti gli assiomi non sia dimostrabile per modo diretto, perchè può stabilirsi discorrendo *ab absurdis*, e facendo toccar con mano che chi la nega o non la premette non può formare un giudizio, proferire una parola, assentire a un pronunziato, ordire un ragionamento, senza entrar seco stesso in aperta contraddizione. Non è un'ipotesi, perchè la sua verità è confermata dalle conclusioni, che è quanto dire da tutto lo scibile, che in lei riposa e senza di essa non può consistere; onde la sua verificazione è assai più compita di tutte quelle che occorrono nelle scienze particolari, e son pure giudicate sufficienti per dare a più di un presupposto scientifico l'autorità di un dogma. Non è un'ipotesi, perchè si può argomentare *ad hominem* contro chi l'impugna per dimostrarla, adoperando i principii ammessi dall'avversario, come si discorre *ad hominem* contro lo scettico, (e l'ha fatto lo stesso Rosmini [1],) usando i suoi principii; e il processo è nei due casi egualmente legittimo e giustificato da pari ragione, perchè l'oppugnatore della formola ideale l'ammette implicitamente in ogni

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 28 seg.

suo discorso, come lo scettico riconosce e consacra in tutti i suoi ragionamenti i principii del vero da lui impugnati. Non è un'ipotesi, perchè se altri ha qualche difficoltà a coglierla colla riflessione nel concreto dell'intuito, essa si può dichiarare ed esplicare, non già provandola con principii estrinseci, che non si trovano, ma illustrandola riflessivamente col suo proprio splendore, e abilitando altrui ad afferrarla nel processo intuitivo, coll'usare a tal effetto acconciamente della parola; la quale essendo lo strumento richiesto per rendere riflesse la verità intuitive e legittimarle alla scienza, i difetti del linguaggio sono per lo più la causa, per cui gli uomini non sanno riprodurre, ripensandoli, gli oracoli intuitivi. Non è finalmente un'ipotesi, perchè essa è in un tempo il vestibolo e il limitare della rivelazione, i cui documenti, i cui dogmi, i cui precetti la presuppongono e la confermano, e senz'essa non possono essere stabiliti, o con essa plausibilmente combattuti. Facendo questa succinta e rapida enumerazione dei titoli che ha la formola ideale per esercitare nella scienza quell'ufficio nobilissimo che le ho assegnato, non crediate che io abbia inteso ad accumulare rettoricamente, (come oggi si fa da molti anche in filosofia,) degli assunti assai dubbi, ch'io non abbia bene esaminati; imperocchè io m'impegno a dimostrarvi la verità di ciascuno di essi con tutto il rigore, di cui è capace la scienza. Ma per la copia e la grandezza della materia mi debbo contentare al presente di accennarla.

« Un tale processo non sarebbe *ipotetico*, quando si trat-
« tasse di fare l'ontologia, dove dovendosi discorrere degli
« esseri reali nell'ordine loro, bisogna per forza mettere
« primo quello che è primo, epperciò stesso cominciare da
« Dio, ma da Dio come supremo essere, non *come supremo*

« *assioma,* scambiando il *reale* collo *scibile* [1]. » Se io non fossi persuaso della vostra perfetta ortodossia, il tenore di queste parole mi darebbe dolore e spavento; ma siccome io sono capacissimo di quella, (ve lo dico schiettamente e senza la menoma ironia,) io provo un sentimento molto diverso, e mi par di poter ridere del vostro discorso e della vostra attitudine in sicurtà di coscienza. Così è, sig. Tarditi, tal è la stima ch'io porto alla lealtà delle vostre intenzioni, che io non so vedere se non il lato comico di un ragionamento così singolare. L'amore che portate al vostro sistema vi ha talmente accecato, che provate un senso involontario di dispetto verso la stessa verità, quando da un lato siete costretto di riconoscerla, e dall'altro non potete dissimularvi ch'ella non è troppo conforme ai vostri interessi. Tal vi riesce quella importuna ontologia, a cui siete pur troppo obbligato di permettere ch'ella cammini a ritroso della sua compagna. Oh che beatitudine sarebbe la vostra, se poteste pure farle pigliar le mosse dal vostro prediletto ente possibile! Ma ciò non si può in nessun modo; voi lo confessate, senza troppo dissimulare il rammarico, che ne avete. *Bisogna per forza,* dite voi pateticamente, *mettere primo quello che è primo.* Si vede che la vostra concessione è sforzata, e che ne avete quasi le lacrime agli occhi. *Bisogna per forza cominciare da Dio.* Oh grave infortunio! Oh male irreparabile! Povera ontologia, che è costretta a cominciare dal principio di ogni cosa! Si può immaginare un paradosso o uno scandalo più grave di questo? Cominciar da Dio! Un ideologista come voi dee fremerne d'indegnazione. Se non che, rattemperate alquanto il vostro dolore, pensando che bisogna solo cominciar *da Dio come*

[1] Lett. II, p. 51.

supremo essere, non come supremo assioma. Questa clausula vi racconcia alquanto lo stomaco, e vi fa ripigliare gli spiriti abbattuti. Abbiasi Iddio l'ontologia, poichè la non gli si può torre, con patto che la scienza prima sia immune dalla sua giurisdizione. Sia egli il primo essere, poichè ha creato il mondo, e ciò non si può vietare; ma non il primo assioma, perchè questa è un'altra faccenda, e la scienza è un dominio, in cui l'uomo è padrone di dare il primato a cui vuole. Se Iddio fosse primo nello scibile come nella realtà, sarebbe questo un massimo disordine. Egli si può ben contentare di avere la maggioranza nel mondo delle cose contingenti, temporali e finite, che sono le meno nobili; ma nel mondo delle idee, che sono necessarie ed eterne, egli non dee star da capo, ma alla coda, non può aspirare alla dignità di assioma, ma dee contentarsi di quella di corollario. Tutto ciò è nell'ordine della scienza; e se Iddio pretendesse di dominarvi, come fa nella natura e vuol farlo nel cuore degli uomini, sarebbe un usurpatore. Iddio è veramente (pur troppo!) la prima cosa, la prima sostanza, la prima causa, il primo movente, il primo bene, e dovrebb'essere il primo amore degli spiriti creati; ma non può essere il primo vero, almeno rispetto agli uomini, che furono creati a sua imagine e somiglianza. E in ciò non gli si fa ingiustizia; perchè siccome confessate che *bisogna per forza mettere primo quello che è primo,* onde permettete generosamente all'ontologia di far capo da Dio, perchè Dio è *primo nell'ordine degli esseri reali;* se ne inferisce che negandogli lo stesso privilegio nella scienza, in questa egli non è primo, ma *secondo* o *ultimo,* che in questo caso è tutt'uno. Iddio non è dunque il Primo assoluto, ma solo il Primo in un certo giro di entità, che sono tanto men nobili e importanti delle altre, quanto i fatti sottostanno alle idee e le cose peri-

ture alle eterne. Tal è la somma del vostro discorso, la quale mi par molto atta ad assicurar la coscienza di tutti i psicologisti.

Come mai, sig. Tarditi, così pio come siete, non vi siete avveduto di ciò che vi ha d'orribile e di empio in cotesta dottrina? Come non vi siete accorto che pigliandone le difese e impugnando la sentenza contraria, fate plauso al capriccio depravato del secolo, al genio sensuale e irreligioso della filosofia moderna? Non vedete che questo è un introdurre l'ateismo nella scienza? Che dal torre a Dio il primato negli ordini di essa al cacciarnelo affatto piccolo è il passo? Che Iddio non può intervenire in alcun genere di cose, se non in quel modo che gli si addice, se non come primo? Che ogni altro luogo è indegno della sua maestà? Che in tanto egli può decorosamente apparire come conclusione e teorema, in quanto essendo pure un assioma, non si fonda che in sè stesso, ed è immenso nella scienza come nel mondo? Che tanto ripugna alla sua essenza il non essere la prima idea nell'ordine dello scibile rispetto a tutte le intelligenze create, quanto il non essere la prima causa nell'ordine delle esistenze? Che anche volendo, non potrebbe fare il contrario, perchè non può violare le proprie perfezioni, perchè non è in poter suo l'esautorarsi nel campo dell'intelletto più che in quello della natura? Che non potrebbe creare una mente governata da leggi conformi a quelle che voi supponete, per cui ella vedrebbe le cose in un ordine diverso da quello che ha luogo in effetto? Che ciò contrasterebbe agli attributi morali di Dio, e specialmente alla sua sapienza? Che ciò ripugnerebbe alla stessa natura metafisica delle cose, perchè un'intelligenza, che non le vegga nel loro diritto ordine, non è intelligenza,

l'essenza di questa consistendo nel veder le cose che sono come sono, e non già come non sono nè possono essere? Osereste negare che rispetto a Dio stesso, egli sia il primo vero e l'assioma principe? Che quest'ordine sia così necessario e assoluto, come la sua essenza? Come adunque Iddio potrebbe creare uno spirito intelligente, rispetto a cui esso Dio in vece di essere il primo vero, apparirebbe come l'ultimo, e da quel supremo principio che è si muterebbe in conseguenza? Lo potrebbe appena il dio dei Buddisti o degli scettici, che illude agli spiriti con un' illusione continua, o quello di Cartesio, potente a fare che una cosa sia e non sia nello stesso tempo. Che può essere la cognizione nell'atto primo, se non un intuito di ciò che è realmente? Se negate questo intuito, come potete mantenere che la cognizione sia esatta e fedele? Se lo ammettete, come potete supporre che alteri l'ordine delle cose conosciute? Se travolgesse quest'ordine, come potrebbe esser veritiera nell'apprendere le cose che vi soggiacciono? L'ordine, con cui gli oggetti sono disposti, non è anch'esso una cosa tanto reale e necessaria quanto le cose stesse? E donde l'intuito piglierebbe la virtù di mutarle? Dall'arbitrio umano? Ma questo non entra e non può entrare nella prima cognizione. Da Dio? Dunque Iddio avrebbe fatto dell'intelletto umano come uno specchio capriccioso e e infedele, che rovescierebbe gli oggetti nel rappresentarli. Dunque l'intuito non sarebbe la semplice e immediata apprensione del reale, ma una falsa rappresentazione e una trasformazione di esso. Ciò, lo ripeto, non si può far buono che nelle teoriche degl'idealisti e degli scettici. Se l' intuito, quasi occhio dell'anima esemplato sul divino modello, è un semplice testimonio del vero che gli stà dinanzi, e lo vede imperfettamente sì, ma senza travisarlo, come può vedere nel

fine ciò che è nel principio? Di sotto ciò che è di sopra? A basso ciò che è in alto? *Dio creatore del mondo*; ecco la grande realtà onnipresente all'intuito degli spiriti. E voi volete che essi nel apprenderla comincino dall'ultimo termine per riuscire al primo? E qual sarebbe di grazia la cagione di questo bel processo? Forse è un destinato degli spiriti *il far ritroso calle* nell'inchiesta del vero? Forse è un privilegio della creatura l'esercitare sullo spirito un'efficacia maggiore del Creatore, e il destare la sua attenzione prima di lui? Notate bene che qui non si parla dell'attenzione riflessa e libera, ma di quella che dipende dalle leggi statuite per opera dello stesso Creatore. Vi convien dunque dire che l'intuito attuato da Dio, come da causa, si affisi nella creatura anzi che in Dio stesso. Ma ciò è egli possibile? Come mai l'intuito potrebbe apprendere il mondo, se non è dotato di virtù conoscitiva? E qual è questa virtù conoscitiva, se non il lume ideale sostanzialmente identico a Dio stesso? Puossi egli intendere, senza l'intelligibile? Puossi vedere, senza la luce? E se nelle cose corporee la luce si distingue sostanzialmente dal sole, si può egli dir lo stesso dell'ordine spirituale, dove la luce e il sole sono assolutamente la cosa medesima? Come dunque l'occhio dell'anima può contemplar le cose create, se prima non mira il sole, che le illumina, cioè Iddio? Voi vedete adunque quanto ripugni che l'ordine intuitivo dello scibile discordi da quello della realtà. Voi vedete che non è meno contraddittorio il percepire negli ordini della scienza il mondo, senza il Creatore, che assurda nel giro delle cose la sussistenza del mondo, senza la creazione. Il psicologismo e ogni sistema che ponga fuori di Dio il primo anello della scienza, con qualunque nome vel vogliate chiamare, è convinto d'intima contraddizione per la sua stessa natura, senza ricorrere ad

altre prove di osservazione o di raziocinio. Se altri argomenti non soccorressero, questo solo ci basterebbe per istabilire la convenienza dell'ontologismo e la verità della formola ideale, come supremo principio dello scibile.

« Ma se si tratta di fare l'ideologia, cioè la scienza della « scienza, non si può mettere per primo l'idea stessa di Dio « com'ente reale nella sua concretezza, se non si è prima « trovato che una tale idea di Dio è proprio la prima idea « nell'ordine logico e nell'ordine cronologico, come Dio è il « primo essere nell'ordine ontologico [1]. » L'ordine logico è obbiettivo o subbiettivo? Risponde o no al tenor reale delle cose? Se non risponde, come evitare lo scetticismo? Se la logica inganna in un caso, come prestarle fede negli altri? Come credere che Iddio sia primo nell'ordine delle cose reali, se la logica ne fa a buon diritto una semplice conclusione nel corso del ragionamento? Se poi confessate che l'ordine logico è obbiettivo, e rappresenta fedelmente la disposizione degli esseri, e da un altro lato togliete a Dio il grado di primo principio nella scienza, ben vedete se io avea ragion di dire che l'ateismo scientifico e logico conduce all'altro. Quanto all'ordine cronologico, io torno a domandarvi, se uno spirito qualunque possa intendere una cosa, che non sia intelligibile? Vi domando di più, se l'intelligibilità è intrinseca alle cose finite e create? Or se ella è necessaria, e se estrinseca alle cose contingenti, vi chieggo donde ella nasca, dove si trovi la sua radice. Nell'ente possibile, dite voi. Ma l'ente possibile, se non è anco reale, è la mera intelligibilità delle cose, non è l'Ente intelligibile; è un'astrazione dello spirito

[1] Lett. II, p. 51, 52.

vostro, una pensabilità relativa e creata, non l'intelligibilità eterna e assoluta. L'intelligibilità obbiettiva non può stare nè pensarsi, senza un Ente sussistente e intelligibile; nè l'intelligibilità reale e assoluta, senza un Ente reale e assoluto. L'intelligibilità non può darsi senza l'Intelligibile, come la luce non può essere, senza il sole; e siccome non si potrebbe veder la luce, senza il sole, se i raggi luminosi facessero con esso numericamente una sola sostanza; così egli è impossibile il fruire della luce intellettiva, senza l'intuito del sole spirituale da cui si diffonde, perchè essa è numericamente e sostanzialmente identica a esso sole, da cui non è più separabile, che la rotondità dal cerchio. Dunque anche l'ordine cronologico dee rispondere di necessità all'ontologico, e la ragione di questa corrispondenza risiede nella medesimezza obbiettiva dei due ordini. Imperocchè le esistenze essendo intelligibili in virtù dell'Ente, perchè sono create dall'Ente, e l'intelligibilità trapassando da questo a quelle nello stesso modo che la realtà, cioè per opera della creazione; egli è tanto possibile alle esistenze l'esser pensate anche per un solo istante, senza l'Ente, quanto il sussistere senza di esso eziandio per un solo momento; e tanto ripugna il percepire le esistenze, senza apprendere l'atto creativo, che le collega col loro principio e produce la loro intelligibilità, quanto è contraddittorio ch'elle comincino e durino, senza l'intervento della creazione. L'ordine cronologico dee insomma rispondere all'ontologico, come il tempo è un ritratto e una riflessione dell'eterno, come i pensieri degli uomini sono l'espressione delle idee; d'altra parte l'ordine logico dee pure assestarsi all'ontologico, come le idee sono l'espressione delle cose. Se si pone una discordanza essenziale tra questi ordini, si semina lo scetticismo, introducendo una ripugnanza tra il pensiero e l'ideale,

si apre l'adito al nullismo, mettendo in contraddizione l'ideale colla realtà. E *la scienza della scienza* diventa la scienza del dubbio, dell'errore, dell'ignoranza; com'è appunto la vostra ideologia; la quale riducendo il primo scibile a un'astrazione vuota ed insussistente, spogliandola della realtà, non che poter servire di piedestallo alla scienza, non può pure stare in piedi e reggere sè stessa. Voi vedete conseguentemente che l'ontologismo e la formola ideale non mancano di prove, quando si dimostra con piena evidenza l'assurdità di ogni altro sistema. Ma queste non sono le sole, come scorgerete, andando innanzi, giacchè io tengo per fermo che niuna verità scientifica è corroborata da tanti lati e per tanti rispetti, come questa; cosicchè il solo imbarazzo di chi piglia a difenderla è quello che nasce dalla copia ed ampiezza delle ragioni. E così veramente dee essere, trattandosi di quel dogma supremo, dalle cui sorti dipendono quelle di tutta la scienza.

« Non v'ha dubbio che se noi sappiamo che Dio ha creato « una cosa, noi siamo certi con questa che quella cosa « esiste [1]. » Dite di più, che non si può avere questa certezza, senza quella cognizione. Imperocchè la certezza non può stare senza evidenza, l'evidenza senza intelligibilità, l'intelligibilità senza l'Intelligibile, che illumina le cose contingenti creandole, e le crea illustrandole colla sua luce. Se lo spirito non vedesse l'esistente come creato, nol vedrebbe come esistente, l'uno essendo inseparabile dall'altro. La ragione dell'esistente è inseparabile dalla sua realtà, giacchè una realtà contro ragione, una realtà contraddittoria non può

[1] Lett. II, p. 52.

più essere che pensarsi. D'altra parte la ragione dell'esistente essendogli sostanzialmente estrinseca, non può risedere che nell'Ente; e siccome egli è impossibile il pensare la contingenza dell'esistente, senza la sua ragione, egli dee esser parimente impossibile il pensare all'esistente senza l'Ente, e senza l'atto creativo dell'esistenza. Il contingente si affaccia allo spirito come un effetto, e la nozione di effetto è inseparabile dalla sua essenza : ora chi pensa all'effetto pensa di necessità simultaneamente alla causa, come chi pensa alla qualità, alla circonferenza, alla valle, pensa alla sostanza, al centro, alla montagna, non potendosi i concetti relativi disgregare gli uni dagli altri. E pensando alla causa, se la rappresenta, giacchè in questa produzione consiste l'attinenza e il nesso delle due cose; perciò se bene le due nozioni siano coetanee, l'una precede logicamente l'altra; ed è vero il dire, che lo spirito passa dalla causa all'effetto, mediante il momento interposto della creazione, e non viceversa, purchè s'intenda per questo passaggio, non una successione di tempo, ma un processo logico ed estemporaneo, che partecipa alla durata immanente dell'atto intuitivo.

« Per aver la certezza che una cosa fu da Iddio creata, « basta che in qualunque modo conosciamo che quella cosa « esiste, e non ha in sè la ragione della sua esistenza, ha si « l'*essere* ma non è l'*essere,* o in più precisi termini, le con- « viene bensì *l'assoluta nozione di essere,* ma non quella di « *essere assoluto* [1]. » Voi confessate adunque che quando si apprende l'esistenza di una cosa, egli è forza l'apprendere unitamente la sua creazione, che è quanto dire la formola

[1] Lett. II, p. 52.

ideale nella sua pienezza. Per rigettare l'intuito immediato e diretto della formola, non avete altro spediente che il disdire al primo atto del conoscimento l'apprensione dell'esistenza. Ciò è infatti conforme al sistema rosminiano, che ripete la cognizione della realtà dal giudizio, e fa precedere al giudizio la semplice notizia della cosa come possibile. Ma se in questo caso l'errore è d'accordo coll'errore, (fortuna che non sempre gl'incontra,) esso non consuona coll'osservazione psicologica, la quale c'insegna ch'egli è impossibile che lo spirito abbia giammai la menoma cognizione, che non inchiuda almeno in confuso l'esistenza di sè e del mondo. Trattasi solo di vedere se queste due notizie, di cui si compone quella dell'esistente possano stare senza l'idea dell'Ente. Ora che ogni pensiero comprenda almanco l'idea dell'esistente è così manifesto, mediante l'osservazione psicologica vostra prediletta, che il Rosmini medesimo in molti luoghi, (e qui l'errore entra in zuffa con chi lo professa,) lo ammette, chiamando il suo ente ideale l'*ultima astrazione possibile* [1]. Se dunque per confessione del Rosmini quest'astrazione non è mai scompagnata nello spirito dalla nozione dell'esistente, e se per confession vostra la nozione dell'esistente implica quelle di creazione e di Ente, voi vedete che la teorica della formola ideale non ha più nulla da desiderare, poichè si appoggia ai suffragi, (volontari o sforzati, poco importa,) dei Rosminiani medesimi. Non mi fermerò a esaminare il guazzabuglio verbale che fate distinguendo *la nozione assoluta dell'essere* dall'*essere assoluto*, e confondendo, secondo il solito, *l'essere* coll'*esistere;* distinzione e confusione egualmente viziose, che nascono dal vostro errore capitalissimo di distinguere l'ideale dal reale assoluto. Un

[1] *Nuov. Saggio*, t. II, p. 23.

panteista vi permetterà agevolmente di dire che le cose create *non sono l'essere,* quando gli compiacciate *che hanno l'essere,* invece di contentarvi di dire che *sono nell'essere* e *dall'essere, senza esserlo nè averlo;* nè perciò io vi voglio convenire in giudizio come panteista, perchè so che tali frasi nella bocca dei Rosminiani sono molto innocenti.

« La quistione non istà qui : ella consiste a sapere *come* « *noi sappiamo qualche cosa*[1]. » Bene; ma per decidere come noi sappiamo, bisogna sapere come possiam decidere, e a tal effetto, se non si vuol andare in infinito come gli scettici, bisogna credere all'evidenza. Imperocchè, se si vuole legittimare la stessa evidenza, si cade in un circolo molto assurdo, e ridicolo anche più. Ora l'evidenza c'insegna che l'ideale è inseparabile dal reale assoluto, che l'idea non può aver valore se non è una realtà, che ella si distingue dalla realtà per una semplice relazione al conoscimento. Dunque per *sapere come noi sappiamo qualche cosa,* bisogna stabilire che la prima idea, il primo scibile è la prima cosa, e crederlo all'evidenza, la quale essendo obbiettiva, è la stessa cosa in quanto a noi si manifesta. Se per dichiarare il come del nostro sapere, voi stabilite che il primo scibile non è una cosa assoluta, ma *l'ultima astrazione possibile,* voi non ispiegherete già *come noi sappiamo qualche cosa,* ma come noi *non sappiamo nulla;* problema la cui risoluzione non importa agli studiosi, almeno fuori della scuola rosminiana[2].

[1] Lett. II, p. 52.

[2] Il lettore si ricorderà che questi e tutti gli altri complimenti di tal natura che la modestia e la gentilezza del sig. Tarditi, specialmente nella seconda e nella terza sua lettera, mi cavano di bocca mio malgrado, non risguardano tutti i partigiani del Rosmini, ma solo quelli che li meri-

« E quindi a voi tocca di provare, che l'idea di Dio è prima « di tutte le altre, è quell'idea che non dipende, non ha bi« sogna di alcun'altra per poter esser concepita dalla mente, « e senza della quale non possono le altre essere concepite. « Or questa prova voi non potete ontologicamente farla [1]. » Posso *farla* anche ontologicamente, discorrendo ab *absurdis*, e mostrando che senza questa premessa non si può mettere in sodo un solo vero, nè evitare una continua e universale contraddizione, come ho fatto poco dianzi e molto più a lungo nell'Introduzione. Non posso *farla* per modo diretto, perchè si tratta del primo principio, e l'esigere che si provino i primi principii non si usa da nessun filosofo, salvochè dagli scettici e dai Rosminiani. A voi solo è concesso di *far la prova* dei primi principii; quanto a me io non posso che *dar* quella dei principii secondarii, perchè non credo che le ragioni del vero siano fabbricate dagli uomini come un cofano od un tino.

« Ma vi è forza chiamare in vostro soccorso la psicologia e « l'ideologia, cioè l'osservazione riflessa dei pensieri e delle « idee della mente non ristretta ai puri atti dello spirito come « tali, cioè al *soggetto* pensante, ma rivolta sull'*oggetto*, in « cui terminano questi atti, e da cui sono *formati*, sceverando « accuratamente nelle nostre idee gli elementi soggettivi da « ciò che v'ha in esse di oggettivo, di assoluto, e come si

tano. Imperocchè mi dorrebbe troppo se le mie parole ferissero alcuno di quelli che ad una vera dottrina congiungono la moderazione dell'animo, la decenza e la cortesia delle parole, e che professano con libero ingegno alcune opinioni del Rosmini, senza rendersi schiavi di tutte. Ciò sia detto una volta per sempre.

[1] Lett. II, p. 52.

« dice *a priori* [1]. Se avessi chiamata in aiuto la psicologia o la vostra ideologia, versanti nel soggetto o in un'astrazione pur soggettiva, per conoscere gli oggetti, anzi l'oggetto assoluto, mi sarei mostro ancor più sagace di un astronomo, che per contemplar le stelle, invece di salir su la specola, discendesse nella cantina. Ma anche salendo sulla specola, cioè mettendo in opera la riflessione ontologica, io non potrei *far la prova,* ma solo l'osservazione del primo principio; perchè ciò che è primo si può vedere, non dimostrare, se non *ad hominem* e indirettamente, come testè si è detto. Potrei bensì, colto il primo principio in modo ancora confuso, (giacchè la distinzione delle idee è suscettiva di gradi infiniti,) illustrarlo o dichiararlo vie meglio, mediante i due strumenti ontologici della sintesi e del raziocinio, l'ufficio dei quali è di rendere successivamente meno confusi i dati primitivi dell' intuito somministrati alla riflessione. In tal caso non *farei la prova* del primo principio, ma bensì confermerei la sua verità già conosciuta per immediata evidenza, colla deduzione successiva dei veri secondarii in esso compresi. E questo è appunto ciò che si fa con quella esplicazione del primo principio, che costituisce la scienza; la quale è quindi una conferma e verificazione del primo principio, non già in quanto questo sia per sè stesso un'ipotesi, come voi ipoteticamente affermate, ma in quanto un vero manifesto per sè stesso può essere corroborato da altri veri, e lo è in effetto, allorchè questi discendono logicamente da quello. Quanto al nome di *teologismo razionale,* con cui battezzate in appresso [2] il mio sistema, lascerò che ve l'intendiate col Vocabolario.

« Nè punto vi giova il dire che come le altre cose non pos-

[1] Lett. II, p. 52. — [2] *Ibid.,* p. 53.

« sono essere da noi conosciute se non quanto elle esistono, « e non esistono se non quanto da Dio ricevono l'esistenza; « perciò le idee delle altre cose noi non possiamo concepirle « senza che innanzi a tutte concepiamo l'idea di Dio. Questo « ragionamento non è di alcun valore, finchè non è provato « che *l'ordine delle idee* non si distingue, non deve distin- « guersi *dall'ordine della realtà* [1]. » Se alcuno vi dicesse: sig. Tarditi, il vostro maestro non si trova al mondo, ed è un essere tanto chimerico quanto il suo sistema; che cosa gli rispondereste? Lo supplichereste senza dubbio di provarvi il suo assunto. E se egli pretendesse che tocca a voi a dimostrare l'esistenza del Rosmini, perchè può essere che il Rosmini ideale non risponda a quello della realtà, lo mandereste a studiare la loica, o piuttosto a spasso, per ricuperare il senno. Che se voleste per una condiscendenza veramente filosofica cooperare voi medesimo a farlo rinsavire, gli parlereste così: « Amico, il Rosmini ideale è lo stesso Rosmini reale, in quanto è presente alla nostra conoscenza. Che la cosa sia così, ve lo dice l'evidenza; ve lo dicono gli assurdi della sentenza contraria; la quale dee recarvi di necessità a dubitare di tutto e perfino di voi medesimo. Che se voi avete qualche ragione per non credere a questa evidenza, per riputarla menzognera, potete proporla, ed io vi risponderò, perchè a voi impugnatore dell'evidenza tocca il provare l'assunto vostro, non a me suo seguace il dimostrare il mio. » Così vi dico io nel nostro presente proposito. Voi ammettete meco che nell'ordine reale l'esistente dipende dall'Ente, l'effetto dalla causa ecc. ma pretendete che nell'ordine conoscitivo le cose vadano a ritroso. Io al contrario affermo che i due ordini

[1] Lett. II, p. 53.

vanno d'accordo, perchè l'ordine reale essendo evidentemente necessario, non v'ha ragione per negare che questa necessità non sia propria eziandio dell'altro. A chi dunque spetta il provare la sua tesi? A me, che fondo la mia sovra un dato che voi ammettete? O a voi, che piantate la vostra contradditoriamente a questo stesso dato? Certo a voi, se la logica ha qualche valore a questo mondo. Dunque se io fondato mi fossi sulla semplice necessità dell'ordine ontologico, per affermare la sua corrispondenza coll'altro, avrei adempiuto sufficientemente al mio obbligo. Ma io ho fatto di più, e ho dimostrata *ab absurdis* la verità della mia proposizione. Ho provato che supposta la contrarietà dei due ordini, mancherebbe la necessità nel più importante di essi, perchè la necessità essendo assoluta non può aver luogo nelle cose, se non si stende alla loro cognizione; che la cognizione dell' uomo venendo dopo la realtà, ed essendone un effetto, si dee modellare su di essa; che se l'ordine conoscitivo fosse l'opposto dell'altro, questo sarebbe per noi inconoscibile; che, risalendo dall' esistente all' Ente nel primo processo della conoscenza, non si potrebbe mai pervenire all' idea schietta di Ente, e a quella di creazione; che se il processo dello spirito non è fedele nel rappresentarci il vero ordine delle cose, possiamo ragionevolmente dubitare della sua sincerità intorno alle cose medesime; che la prima cognizione essendo un semplice intuito di ciò che è, non può trasformarne l'ordine più che possa alterarne la sostanza, l'uno essendo non meno reale e obbiettivo dell'altra ecc. Voi vedete adunque che io non sono stato parco e difficile a *far la prova* di ciò che a rigore non ero in debito di provare. E se volessi svolgere da vantaggio queste ragioni, e aggiungerne altre, non sarei impacciato che dalla scelta. Mettete su, e provatevi di rispondere

alla seguente. La cognizione non consiste solamente nel conoscere i vari esseri, ma eziandio le relazioni, che gli congiungono fra loro; e in questa notizia delle relazioni versa principalmente la scienza. Così la scienza non si contenta di apprendere separatamente Iddio e il mondo, ma abbraccia di più le loro attinenze, considerando quello come causa di questo, e questo come effetto di quello. Questa relazione è necessaria e assoluta quanto il primo de' suoi termini; giacchè tanto è possibile che il mondo non sia una creatura quanto che non sussista il Creatore. Ora si può egli pensare a Dio senza pensare alla sua necessità? No sicuramente; giacchè la necessità appartiene all' essenza razionale di Dio. Dunque se la relazione fra Dio e il mondo, (dato che il mondo esista,) è tanto necessaria quanto Dio stesso, egli è impossibile il pensare a quei due termini, senz'aver presente al pensiero la loro relazione. Ciò posto, io vi chieggo, se quando l'uomo ha la percezione del mondo per la prima volta, egli pensi simultaneamente la sua dipendenza da Dio per mezzo della creazione. Se dite di sì, la lite è finita, e voi convenite meco che l'ordine logico risponde all'ontologico. Se poi dite di no, come vi è forza per mantenere l'assunto, ne segue che l'uomo può percepire il mondo senza la sua relazione ipoteticamente necessaria colla causa che lo ha prodotto. Ora il mondo senza questa relazione è un mondo che non è mondo, un effetto che non è effetto, una cosa contingente che non è contingente, una cosa insomma che non è cosa, cioè una contraddizione, che non può meglio pensarsi che sussistere, e che non può venir pensata appunto perchè non può essere in effetto, perchè quello che non può darsi nella realtà, non può darsi nè meno nel pensiero. Potete applicar, se volete, lo stesso raziocinio al vostro ente possibile. Il possibile non può stare

senza un Ente reale e assoluto che lo sostenga. La relazione fra la mera possibilità e la realtà assoluta è tanto necessaria quanto quella che corre fra l'effetto e la causa, fra il mondo e Dio. Quando adunque voi avete presente all'intuito il vostro ente possibile, o voi percepite simultaneamente la sua necessaria attinenza col reale assoluto, o non la percepite. Nel primo caso voi concorrete nel mio parere e rinnegate il vostro maestro. Nel secondo, voi spogliate il possibile della sua essenza, togliendogli quella relazion necessaria che lo rende possibile, voi lo convertite in impossibile, e ne fate una contraddizione che non può essere pensata. Eccovi una ragione delle molte che chiariscono l'assurdità di voler supporre che l'ordine delle cognizioni si diversifichi da quello delle cose reali. Frattanto mentre penserete alla risposta, io ripiglierò il filo o più tosto il disordine dei vostri ragionamenti.

« E questa confusione dell'ordine ontologico o della realtà « coll'ordine delle idee si scorge quasi ad ogni passo ne' vostri « ragionamenti [1]. » Il male non è grande, poichè io mantengo la medesimezza dei due ordini. Voi avete così buon viso a accusar me perch'io faccia quel che voglio fare, come io avrei buon garbo a accusar voi di confonder l'ordine delle vostre idee con quello della logica. « Così egli è solo ontologica- « mente parlando che *l'uomo senza Dio non è un vero certo,* « *ma un presupposto, o un postulato.* Ma nell'ordine delle co- « gnizioni la cosa corre ben diversamente [2]. » *Verità, certezza, presupposto, postulato* sono elle voci che si riferiscano alle cose sole, ovvero alle cose in relazione col nostro cono-

[1] Lett. II, p. 53. — [2] *Ibid.*

scimento, cioè alle idee? Certo alle idee. Il dir dunque che la mia proposizione è vera in ontologia non in ideologia, è lo stesso che dire esser ella vera in quanto è significativa di qualche cosa, e falsa in quanto non significa nulla ed è inintelligibile. Ora ciò ve lo accordo molto volentieri; perchè io tengo la mia proposizione per indubitata in quanto è una proposizione, cioè un giudizio composto d'idee ed espresso con parole, come posso egualmente accordarvi, se v'è in grado, che la sentenza vostra, e tutta la dottrina ideologica del Rosmini, come la chiamate, è verissima, in quanto non significa nulla. Se l'aggiustamento vi quadra, la nostra disputa è finita. Io avrò ragione in quanto il mio discorso si compone d'idee, e rende un senso a chi legge; voi non avrete torto, in quanto quel che dite si compone di cose senza idee ed è inintelligibile. Io sarò credibile filosofo ideologicamente, e di ciò mi contento; voi sarete ontologicamente un gran savio, e per l'altro verso un uomo senza pensieri, un proferitore di vocaboli senza senso, di frasi senza costrutto, di proposizioni senza soggetto e senza predicato, di sillogismi senza premesse e senza conclusione. Se non che, mi fa qualche scrupolo l'applicare i vocaboli *verità, ragione* e simili alle cose scompagnate dalle idee, giacchè essi esprimono appunto la relazione delle idee colle cose. In fatti che cos'è la verità? La corrispondenza della cognizione col suo oggetto, che è quanto dire la medesimezza dell'idea colla cosa. Un'idea è vera quando corrisponde all'ordine reale, è falsa quando se ne disforma. Ora dicendo che la mia sentenza è *vera solo ontologicamente parlando* e falsa ideologicamente, voi venite a dire ch'ella è vera in quell'ordine di cose in cui non può esser vera, perchè non ci corre a rispetto nostro verità di sorta, e che è falsa in quell'ordine di cose, di cui la verità è propria,

e in cui pertanto ella dee esser vera, se è vera per qualche parte. Non basta ella questa considerazione per mostrarvi che il voler separare l'ordine ideale dal reale, ch'è tutto il perno del vostro sistema, è il massimo degli assurdi? Che non può cader nell'animo se non a chi ignori i primi elementi della logica, o si faccia giuoco del vero? Che cos'è questo, rispetto a noi, se non la conformità della cognizione umana col reale? E se la verità a nostro riguardo consiste in questa corrispondenza, come potete introdurre un ordine ideologico discrepante dall'ontologico, senza distruggerli entrambi e con essi ogni verità? Non è questo appunto l'assunto degli scettici? Che cosa pretendono costoro se non di stabilire che la verità è relativa soltanto al nostro conoscimento e non assoluta? Che l'ordine del reale non corrisponde a quello dello scibile? Che gli assiomi e i teoremi sono veri ideologicamente parlando, e non ontologicamente, come voi dite del primo principio della vostra dottrina? Questa ha dunque per confession vostra la stessa verità e la stessa certezza, che sono concedute dagli scettici a tutti i sistemi. Gran bello acquisto che avete fatto, rendendovi Rosminiano! E un uomo assennato, un filosofo, un cristiano non arrossisce di stampare tali enormità, e di far coro ai più sfidati nemici della filosofia e della religione, per l'infelice puntiglio di sostenere contro ogni evidenza lo sbaglio, in cui è caduto? Perdonatemi se vi parlo con severità e calore; ma questo linguaggio è permesso, è richiesto, per premunire i semplici, quando altri gli rende complici della propria cecità, avviluppandoli coi più vergognosi e deplorabili sofismi, e abusando, senza volerlo, della stampa con disonore della filosofia e delle lettere.

« La verità della cognizione della nostra esistenza può ben

« essere un *postulato,* s'ella dipende, come veramente dipende « da un altro principio superiore; ma questo principio da « cui pende la verità della cognizione che abbiamo dell'esis- « tenza nostra non è lo stesso principio da cui dipende la « realtà della nostra esistenza medesima [1]. » Se la ragione della nostra esistenza è un postulato, e la conversione di questo postulato in teorema dipende da un principio superiore, vi chieggo qual sia questo principio? L'ente possibile, direte voi. Dunque, secondo voi, l'uomo può pensare almeno per un solo istante, senza esser certo della propria esistenza, non conoscendola in nessun modo, o solo come una cosa possibile. Che se, costretto dalla osservazion psicologica, confessate che unitamente all'intuito dell'ente possibile l'uomo ha sempre la persuasione della sua esistenza, sèguita che questa non sia mai un postulato. Ora una verità che non è mai un postulato, non può essere un teorema, perchè ogni teorema è un postulato prima di essere dimostrato. Riman dunque che ella sia un assioma. Ma un assioma può essere secondario o primario. È secondario se la sua evidenza e necessità dipende da quella di altri assiomi; è primario, se ha queste proprietà da sè stesso, senza riceverle altronde. Ora l'esistenza dell'uomo non è necessaria assolutamente, ma solo ipoteticamente; dunque non è un assioma primario. Tuttavia essendo necessaria ipoteticamente, in quanto è impossibile che l'uomo non esista mentre esiste, e la necessità ipotetica essendo fondata sovra una necessità assoluta, si vuol cercare in che questa risegga, e si troverà per tal modo l'assioma primario da cui l'altro dipende. Ora tal necessità non può essere altro che *la ragion sufficiente* dell'esistenza, cioè l'Ente collegantesi col suo effetto per mezzo della creazione. L'assioma primario

[1] *N. Saggio,* t. II, p. 53.

è dunque la formola ideale : *l'Ente crea le esistenze*, e da lei deriva l'evidenza assiomatica dell'altra proposizione : *l'esistente è*, sinonima di questa : *l'esistente è nell'Ente e dall'Ente*. Ecco come mediante la formola ideale si spiega la certezza assiomatica che abbiamo della nostra esistenza, che voi assurdamente convertite in un postulato. E mirate il divario che corre fra la vostra e la mia opinione. Voi separando l'idea dal giudizio, e facendo della propria esistenza il risultato di un giudizio, siete costretto a considerarla come un postulato effettivo della scienza. Io all'incontro immedesimando l'idea col giudizio, (come vi dichiarerò fra poco,) dico che la propria esistenza sarebbe veramente un postulato, se non fosse sempre accompagnata dall'intuito dell'Ente creatore ; ma che siccome questo intuito è continuo e perenne, ella non è un postulato, ma un assioma. E per chiarire che la cosa sia così a coloro che non sanno bene afferrarla colla riflessione ontologica, procedo discorrendo *ab absurdis*, e mostro che se tal intuito non avesse luogo, le nostre idee contraddirebbero a sè stesse, sarebbero impossibili, e l'esistenza, verbigrazia, non sarebbe esistenza. Voi non potete dunque a buon diritto obbiettare, come fate più volte nella vostra critica, che l'intuito della formola ideale non ha luogo, perchè io argomento a fine di provarlo ; giacchè la mia argomentazione è solo indirizzata a illustrare l'intuito riflessivamente e a mettere chi ne dubita in grado di afferrarlo, ragionando *ab absurdis*, come chi, per esempio, per convincere uno scettico della verità dei principii speculativi, gli provasse che sono implicati inseparabilmente in ogni raziocinio, e si valesse a tal effetto, com'è forza, del raziocinio medesimo.

« Voi sapete pure che *lo spirito come creatura discende da*

« *Dio a sè, e come pensiero risale da sè a Dio*[1]. » Oh qui siamo al buono. Voi citate tre volte con diletto queste mie parole, come se per esse io avessi contraddetto a me medesimo. Questa fortuna anco in apparenza vi è incontrata di rado ne' miei scritti; ond'è che quelle poche volte, in cui vi pare di averla in pugno, ve ne mostrate baldo e festoso, come se vi fosse toccato di fare qualche mirabile scoperta. E veramente sarebbe un gran caso, se nel corso di parecchi volumi non piccoli aveste ripescato un periodetto, che per qualche improprietà di linguaggio contraddicesse in sembiante al resto dell'opera. Ma io sono costretto a togliervi inesorabilmente anche questa vèntura, per quanto ella sia gretta, e di poco o nessun rilievo. Imprima, invece di citare il periodetto, avete solo citato la metà di esso, e ne avete troncata quella parte, che compie e determina il senso dell'altra. Io cerco in quel luogo qual sia l'origine dell'idea del possibile, e dico, « che lo « spirito umano la riceve in due modi, cioè come esemplare « divino nell'intuito dell'Ente assoluto, e come copia esem- « plata sul divino modello, in virtù dell'atto creativo.[2]. » Questa è la stessa distinzione del pensabile umano e del pensabile divino, che vi ho spiegata di sopra, e che voi non avete saputo intendere, leggendo la mia Introduzione. Ciò detto, soggiungo : « Imperocchè lo spirito, come creatura « discende da Dio a sè, e come pensiero risale da sè a Dio, e « queste due operazioni sono simultanee, immanenti, e « s'immedesimano mediante l'azione creatrice.[3] » Qual è dunque questa *risalita,* che è immanente ed identica allo spirito umano, come termine immediato dell'atto creativo? È l'intuito, giacchè la riflessione è successiva e non imma-

[1] Lett. II, p. 53, 54, e 33-36. — [2] *Introd.*, t. II, p. 774. — [3] *Ibid.*

nente, libera e non necessaria, e non procede che mediatamente dal principio creatore. Le parole seguenti spiegano ancor meglio il mio pensiero : « Dunque lo spirito, come « creato e riflettente, trova in sè effigiata l'idea divina dell' « ente possibile » (ecco l'effetto della discesa da Dio a sè); « come creato e intuente, contempla lo stesso tipo nell'Ente « concreto, oggetto del suo intuito; » (ecco l'effetto della risalita da sè a Dio). La risalita di cui io parlo non è dunque la riflessione, ma il semplice intuito; è la risalita dello stato immanente e intuitivo, non dello stato successivo e riflesso. Quando adunque la chiamo *salita*, non voglio nè posso significare che il pensiero parta dalla cognizione di sè per passare a quella di Dio, giacchè in tal caso confonderei un processo riflessivo col processo intuitivo, che essenzialmente lo esclude; ma voglio significare che il pensiero movendo da sè, come spirito, (giacchè il pensiero è lo spirito stesso,) sale a Dio come suo oggetto, e che questa operazione costituisce appunto quel primo atto del pensiero. Se alcuno dice, verbigrazia, che *l'occhio va da sè al sole*, vorrete intendere le sue parole come se supponesse che l'occhio vede sè stesso prima di vedere il sole? Ora il pensiero che sale a Dio non può prima di Dio apprender sè stesso; può bensì contemplare in esso Dio la propria idea come possibile, nel medesimo modo, con cui, se il sole fosse uno specchio, l'occhio apprendendolo potrebbe contemplarvi la propria effigie. Voi vedete adunque che quando io dissi che *lo spirito come pensiero risale da sè a Dio,* la clausula *come pensiero* riguarda il punto di arrivo e non il punto di partenza; onde la frase potrebbe volgersi così : *lo spirito muove da sè come spirito pensante e come pensiero risale a Dio.* Ho preferita l'altra locuzione, perchè mi parve più semplice e spiccia, senza pregiudizio della preci-

sione e della chiarezza; giacchè tutto il contesto, e lo stesso contrapposto fra la riflessione e l'intuito espresso in quel periodo rimuove ogni ambiguità dal mio discorso. Che se ho detto *risalita* in vece di *salita,* la particella raddoppiativa risguarda lo spirito quale spirito, come il corpo della voce concerne lo spirito qual pensiero; giacchè la voce essendo metaforica, e rappresentando acconciamente il primo principio e il fine di ogni cosa, quasi una altezza a cui lo spirito poggia come sostanza creata, e risale come sostanza pensante per opera della mano creatrice, il traslato di *risalita* è tanto adatto ad esprimere l'operazione divina ed umana dell'intuito, quanto il traslato di *salita* a significare l'operazione puramente divina della creazione, mediante la quale l'uomo possibile sale alla cima della realtà diventando uomo effettivo, non già portatovi dalle proprie gambe, ma dalla mano onnipotente che lo creò. E quando voi, così forte in grammatica e in letteratura, come vi mostrate ne' vostri scritti, mi obbiettaste che non si può dire propriamente che uno *salga* quando è condotto per opera altrui sovra un'altura, e che chi vuol *salire* è obbligato in coscienza di andare a piedi, io negherò che voi siate giammai *salito* sul bel colle di Soperga, quando non ci siate ito che in carrozza, secondo la moderna usanza o almen la brama dei filosofi. Ho fatta questa intramessa, non perchè la materia lo meriti, ma per mostrarvi con un esempio che non iscrivo a caso, che so pesare tutte le mie espressioni, e che senza reputarmi infallibile, (Iddio mi guardi dall'imitare in ciò il vostro maestro,) non sarà troppo al facile Rosmini nè ai Rosminiani l'appuntarmi ragionevolmente nelle cose o nelle parole.

« E notate bene che lo spirito umano il quale al lume

« dell' Ente ideale trova sè stesso nel sentimento fondamen-
« tale e nelle sue modificazioni, *non pone già sè stesso;* nè
« quando discorrendo, sia sulle esigenze degli esseri contin-
« genti conosciuti, sia sulle esigenze dell' Ente iniziale da
« lui intuìto, si solleva all' idea di Dio, *non pone già Iddio,*
« come voi fate le viste di credere, assomigliando tutti gl'
« ideologisti ad Amedeo Fichte[1]. » Io fo le viste di credere? Oh come siete sollazzevole e curioso! Ma fra colui che afferma e prova, e colui che afferma senza provare, chi credete che *faccia le viste* di filosofare da senno? Voi *ponete* le vostre affermazioni e le vostre disdette precisamente come il Fichte *pone Iddio,* per un atto di semplice onnipotenza filosofica, e senza consolare il vostro *fiat* di alcuna prova. Io al contrario ho ragionato lungamente, perchè non ho il coraggio di credermi autore della scienza, ma mi tengo per semplice ripetitore, nè potrei adempiere a quest' ufficio, se non udissi le lezioni del supremo maestro. Le quali lezioni, signor mio, sono le ragioni, oracoli della Ragione suprema, vera deità, ma assai diversa da quella che fu adorata in Francia sotto questo nome. Questa divinità parla del continuo al nostro intuito, e pronunzia que' solenni giudicati, che per opera della riflessione umana, la quale gli ripete, diventano la base e il corpo della scienza. Pel primo di questi pronunziati ella dice: *Io sono colui che sono;* pel secondo ella ci attesta che *il mondo esiste, come da lei creato.* Tali due giudizi sono eterni, obbiettivi, assoluti; benchè il termine estrinseco del secondo sia temporario, contingente, perchè procede non dalla natura necessaria, ma dalla volontà libera del giudicante. Or siccome su queste due sentenze comples-

[1] Lett. II, p. 54.

sive riposa tutta la scienza, è assurdo e contraddittorio il supporre che anche negli ordini delle nostre cognizioni, lo spirito ponga Iddio, il mondo, o sè medesimo, quando egli non è che semplice spettatore dell' atto purissimo, con cui Dio pone sè stesso come ragione, e il mondo come cagione. Ma voi non potete già dire lo stesso nel vostro sistema, poichè negate all' uomo l' intuito primitivo di quei due giudizi. Infatti, che cos' è il giudizio secondo il Rosmini? È una semplice affermazione dello spirito, che fa una spezie di equazione gratuita e chimerica fra un' azione sentita e non intesa, e un' azione intesa e non sentita, cioè fra il sensibile e l' intelligibile. Il giudizio rosminiano è un atto schiettamente subbiettivo, nè può essere altrimenti. E di vero, in difetto dello spirito, chi giudicherebbe? L' ente possibile forse? Ma come mai ciò che è possibile e non reale può portare un giudizio? Imperocchè per giudicare egli dovrebbe dire apparentemente: *io sono l' ente possibile*. Ma in tal caso egli direbbe una bugia, poichè voi negate ch' egli sia una cosa; e se l' ente ideale è bugiardo, il vostro maestro e i suoi discepoli stanno freschi. L' ente ideale, per mantenersi in fede ed evitar la taccia di menzognero, dovrebbe dunque dire: *io posso essere l' ente possibile, ma nol sono*. Se non che questa sentenza piacevolissima, mi pare anche molto subdola, e lontana da quel semplice e schietto andamento, che si conviene ai filosofi. Imperocchè *la possibilità del possibile* non è una frase troppo facile ad intendersi, e se è legittima, ci conduce in infinito; giacchè allora l' ente ideale dovrà esaurire il numero dei possibili del possibile, e cominciare a dire: *io posso poter essere poter essere* ecc., senza venir mai a capo della sua sentenza, come accade allo scettico che dubita del suo dubbio, secondo l' avvertenza dello stesso

Rosmini [1]. E in tal caso il povero ente ideale si sfiaterebbe senza costrutto, e i Rosminiani non potrebbero mai dar opera a filosofare, non potendo mai udir tutto intero quel primo giudizio; il che non passerebbe senza grave danno della buona filosofia. Aggiungete, che sebbene l' Ente ideale fosse una cosa, non potrebbe giudicare e attestare sè stesso, se non è anco una persona; perchè il pretendere che una cosa impersonale la faccia da banditore e da giudice non mi pare troppo plausibile. Aggiungete ancora che il Rosmini distinguendo espressamente l' idea dal giudizio, ed essendo questo uno dei punti cardinali del suo sistema, egli non può supporre che l' idea, (la quale per lui non è altro che l' ente ideale,) contenga un giudizio, senza contraddirsi apertamente. Ma ad ogni modo, anche in questo presupposto, l' ente ideale non può al più attestar che sè stesso, cioè l' ente possibile; non potrà mai attestare ciò che egli non è, e ciò che egli non fa, cioè l' Ente reale e assoluto, e il mondo da lui creato. O vogliam dire che questi due giudizi provengano dall' altro elemento rosminiano, cioè dal sensibile? Ma come mai il senso può giudicare? Come nel sensibile si può contenere il giudizio? Come questo giudizio potrebbe estendersi all' Ente e allo spirito? Sarebbe vano l' intrattenersi su questa singolare ipotesi, troppo manifestamente contraria ai principii che professate. Riman dunque che il vero e unico autor del giudizio nel vostro sistema sia lo spirito umano, che instituisce fra l' intelligibile e il sensibile una sorta di equazione. Ora quando io dissi che voi con tutti i psicologisti *ponete voi stesso e il Creatore*, ho voluto dire che al parer vostro siete

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 81.

primo e unico autore del giudizio, con cui voi affermate quelle due cose. Nel mio sistema l'uomo non è che un ripetitore di un giudicato divino : nel vostro egli ne è il vero autore; e se ammette eziandio un ripetitore, questo non può essere che il vostro Dio ontologico, alla cui realtà credete, non perchè egli ve l'attesti, ma perchè il vostro spirito ve la dichiara. Onde credete a Dio sulla fede del vostro spirito, e non al vostro spirito sulla fede di Dio. Ma ciò che vi duole all'anima, si è che io vi abbia paragonato a Amedeo Fichte, il quale, *ponendo Iddio,* pretendeva di crearlo; portento filosofico, a cui il Rosmini non aspira. Ve lo concedo di buon cuore; ma se il Rosmini non è talmente ambizioso da aspirare a questo onore, egli *pone* dei principii che logicamente l'obbligano ad aspirarvi; onde non può evitare l'empietà che a pregiudizio della buona logica. Ora io vorrei che il vostro maestro, oltre alla nobile e santa ambizione che ha di essere pio e cattolico, ambisse anche un poco di non accapigliarsi colla sana logica; la quale poi in sostanza è anche Dio, e ha diritto di riscuotere culto e sudditanza. Che poi *il porre Dio* a modo vostro conduca al *porre Dio* a modo del Fichte, sarà assai più facile a me il provarlo, che a voi il discolparvene. Voi *ponete Dio* in quanto giudicate che è. Il giudice è lo spirito vostro, che fa quella singolare equazione, che secondo vi ho provato altrove, è un po' meno giusta di quelle dei matematici [1]. Ora se la forza del giudizio dipende dall'autorità del giudice, il valore della vostra affermazione, che Iddio è, è fondata sull'autorità del vostro spirito. Che se il vostro spirito è contingente, finito, creato, come mai può avere autorità di porre Iddio anche nel solo ordine della cogni-

[1] *Introd.*, t. II, p. 23-29.

zione? Giacchè Iddio non è meno assoluto in quest'ordine che nel giro delle cose. Dunque per evitar l'assurdo di fondare l'Assoluto sul relativo, dovete abbracciare un altro assurdo, se non più grande, almeno più palpabile, immedesimando il vostro spirito coll'Assoluto, e facendo che il giudizio sia divino, senza lasciar di esser vostro. Nel mio sistema non vi ha questo inconveniente, perchè io riconosco il giudizio di cui si tratta, come pronunziato da Dio stesso. Il giudice, secondo me, è identico alla cosa giudicata, e al giudizio; e questo *giudizio personale, giudicante e giudicato*, se così posso esprimermi, è la stessa evidenza, che costringe lo spirito di assentire al giudizio. Il giudizio e l'evidenza, che lo rivela all'intuito, sono del pari obbiettivi e assoluti, e lo spirito intuente c'interviene, come semplice spettatore, per udir la sentenza, non come testimonio o giurato per cooperare in qualche modo alla profferta di essa. Egli è vero, che voi pretendete l'autorità del vostro giudizio essere del pari obbiettiva e divina, e provenire dall'idea dell'ente possibile che illumina lo spirito. Ma, lasciando stare, che questa idea non può esser divina che per metafora, nè assoluta nel vostro sistema, chi è che fa l'applicazione dell'ente possibile al sensibile per trasformarlo in reale? Certo lo spirito. L'aggiunta adunque del reale al possibile non può procedere dal possibile stesso, non dal sensibile, che per sè non contien nulla di obbiettivo e d'intellettivo, ma dallo spirito, che lo *pone* mediante il giudizio. « Lo spirito pensante, (dite voi poco « appresso,) coll'atto della cognizione non pone già il proprio « oggetto, nè in alcun modo lo altera, ma è anzi l'oggetto « che pone o forma l'atto intellettivo [1]. » Chiunque conosce

[1] Lett. II, p. 55.

il gergo del vostro maestro sa che per lui sotto nome di oggetto non si dee intender altro che l' ente possibile; laonde quest' *atto intellettivo* o *della cognizione, posto* dall' *oggetto*, non è già il giudizio, ma la semplice apprensione dell' ente possibile. L' atto del giudizio, che gli fate succedere, muove dal soggetto intelligente e non più dall' oggetto; e siccome egli è sull' autorità di quest' atto, che voi fondate la persuasione del reale, ne segue che delle due parti da voi attribuite alla scienza, l'una, la fate dipendere da un ente insussistente e in aria, ma che pure è da voi considerato, come un' imagine di Dio, l' altra, che è la più importante, poichè comprende la realtà divina ed umana, l'appoggiate a una sostanza contingente e finita qual è lo spirito umano.

Voi fate quindi una digressioncella sulla dottrina del Fichte, e c'informate di ciò che ha detto e di ciò che avrebbe detto o dovuto dire col vostro solito laconismo enigmatico, a uso degli antichi oracoli, che mi obbligherebbe a fare una lunga risposta per seguirvi su questo argomento. Si vede che questo Fichte vi scotta, e che avete proprio paura di uno scambio col vostro maestro. Per impedire questa sciagura, voi affermate che il Fichte avrebbe detto *che è ancora lo spirito umano che pone il principio di contraddizione*, per rispondere alle mie obbiezioni[1]; quasi che tolga un assurdo l'ammetterne un altro ancor più grande. E il vostro Rosmini non fa pur egli stabilire il principio di contraddizione o dallo spirito, o da un non so che minore eziandio dello spirito, poichè non è nemmeno una cosa? Ma di ciò altrove. Frattanto, lasciando

[1] Lett. II, p. 54.

che mettiate in bocca al Fichte quello che vi aggrada con quel diritto che vi è porto dalla fratellanza che avete seco, ripiglierò dopo un breve respiro l'esame della vostra critica.

LETTERA SETTIMA.

LETTERA SETTIMA.

Leggendo le opere del Rosmini e la vostra difesa, sig. Tarditi, mi venne spesso fatta questa osservazione, che il vostro sistema filosofico è un vero sogno, che si distingue solo dai sogni ordinarii, in quanto questi si compongono di fantasmi procreati dalla immaginazione, laddove il vostro consta di astrattezze lavorate dall'intelletto. Ma siccome le astrattezze per sè sole e segregate dalla realtà non hanno più corpo e valore delle fantasticherie, nè sussistono fuori dello spirito, che è la loro propria culla e la stanza naturale dove elle nascono e vivono fino alla morte, per questo rispetto non v'ha alcun divario fra il vostro filosofare da svegliato e il vaneggiare di un dormiente. E in questo pure v'accordate, se non

con tutti i generi di sognanti, almeno con molti, che mentre da un lato siete persuaso di sognare, e dite a voi stesso che vedete un'apparenza e null'altro, dall'altro lato ragionate come se viveste nel seno della realtà, e proseguite lietamente nel corso delle vostre immaginazioni. Anzi il carattere proprio del vostro sogno in ciò consiste, che confessate di non veder nulla di reale, e innalzate questa sentenza a dogma supremo della vostra dottrina; e tuttavia pretendete di conoscere la realtà, o per dir meglio di sapere senza conoscere, che la realtà corrisponde almeno in parte alle vostre allucinazioni. L'uomo non conosce che le idee, e le idee non sono cose; le idee non sono nè imagini fedeli delle cose, poichè le rovesciano, e ce le mostrano a capo in giù e a gambe levate, come certi miragli formati dai vapori; tuttavia con queste belle idee noi percepiamo le cose, e possiam tenerci sicuri di vivere al mondo, come se avessimo la buona fortuna di conoscerlo. Le idee insomma sono ombre delle cose; e siccome la vita non è altro che un sogno d'idee, Pindaro avea ragione di chiamarla il sogno di un'ombra. L'ombra è l'ente possibile; il sogno consiste a sapere ed a credere che questo ente possibile sia reale. Tutti i filosofi da Pitagora sino ai nostri dì o non seppero di sognare, o se ne disperarono. Il Rosmini è il primo che sorge, e dice agli uomini : amici, vi dò una buona nuova, il problema della scienza è risoluto. I dogmatici e gli scettici hanno egualmente ragione e torto. Quelli dicono che tutto è vero, questi che tutto è sogno. Questi due pronunziati sono falsi del paro, se si pigliano separatamente; ma se gli unite insieme, avrete la verità. Dite adunque che tutto è sogno, ma che il sogno è vero, che conoscendo il sogno percepiamo la realtà, e avrete toccata la la cima della sapienza. Se i principi della scuola scozzese

potessero uscir dal sepolcro, che cosa direbbero a intendere questo ragionamento? A vedere, che dopo le loro lunghe fatiche si parla ancora d'idee, che non sono cose, e di cose, che non sono idee? Ma siccome egli è più facile il penetrare nei sensi dei viventi che dei morti, io ho cercato di sapere che cosa direbbero i nostri coetanei della nuova scoperta del Rosmini. Può essere che anch'io abbia sognato; giacchè i sogni si tirano l'un l'altro come le ciriegie, e l'esame dei vostri potrebbe aver fatto sognare anche me. Comunque sia, io voglio raccontarvi il mio pensiero o sogno che io mel debba chiamare, giacchè voi ne avete il merito, essendomi stato suggerito dalla lettura del vostro scritto.

Voi dite che per opera del Rosmini *la filosofia fece ancora un passo, l'ideologismo* [1]. I passi anteriori fatti dalla filosofia moderna e da voi diligentemente annoverati, sono *il sensismo*, *il criticismo, lo scetticismo, l'ontologismo di Hegel e Schelling, il panteismo*, e il *razionalismo teologico*; il qual corso di sistemi con sapiente vocabolo è da voi chiamato *progresso* [2]. A questi sei passi quello che succedette immediatamente, cioè il settimo e ultimo, in cui dormirà perpetuamente la scienza, se i filosofi non si risolvono a lasciar da banda il *progresso*, è il passo rosminiano dell'*ideologismo*. Il vostro maestro sarà egli pago di cotesto bel panegirico? Ne dubiterei molto, se non avessi inteso dire, ch'egli ha riveduta la vostra scrittura. Nel qual caso convien dire ch'egli sia molto modesto; perchè altri anteporrebbe qualunque acerba censura alla lode di essere posto al sommo di quel progresso, il cui primo

[1] Lett. II, p. 56. — [2] *Ibid.*, p. 56.

anello logico è il sensismo, e il penultimo il razionalismo teologico. Signor elogista, avete voi badato alle qualità e ai meriti della filosofica famiglia, in cui installate il vostro duce,

« Che sovra gli altri com'aquila vola, »

facendolo settimo *fra cotanto senno?* Ma sia con Dio; s'egli se ne contenta, io non ci ho che apporre. L'ideologismo, come già si sa, è quel sistema che scavezza l'Ente in due parti, sequestrando *il principio di tutto lo scibile da quello che è il principio e la base del reale* [1]. (*Un principio* che *è il principio!*) « Questo sistema oltre di esser vero, a mio giudizio, ha di « che contentare e le esigenze della Scuola Tedesca, perch' « egli è tutt'altro che una filosofia superficiale o volgare; e « quelle della scuola eclettica o francese, perchè il Rosmini « ebbe cura di andare investigando le tracce più o meno lu- « minose della sua dottrina ne'più riputati filosofi di tutti i « tempi [2]. » Queste sono appunto le parole, che diedero occasione al sogno che vi vo'raccontare. Io mi sono immaginato che il vostro maestro, animato dalla dolce lusinga che gli porgete, si risolva in fine di fare un viaggio per riscuotere gli applausi e ricogliere gli allori onorati che gli si apparecchiano. Supponendo ch'egli incominci dal paese più vicino, cioè dalla Francia, e presenti in persona l'opera propria a quella parte dell'accademia parigina, che si occupa di scienze morali e politiche, non mi pare improbabile, che uno dei savi di quell'onorando consesso, ringraziandolo in nome

[1] Lett. II, p. 55.
[2] *Ibid.*, p. 56.

di tutti della visita e del donativo, gli parli in questa sentenza:

« La Francia è lieta di potervi esprimere per la mia bocca la sua gratitudine per l'omaggio, che venite a renderle, e pel tributo, che le offerite. Ella gode di vedere che la sua filosofia sia finalmente introdotta e accasata in Italia sua suddita naturale di pensieri, di costumi, di religione e di lingua; e che, se il fato ci ha tolto ingiustamente l'imperio che le nostre armi ci aveano dato sopra di essa, vi serbiamo tuttavia il dominio dell'intelletto. Un uomo audace del secolo passato avea tentato di rapirloci, per ciò che spetta alla filosofia; quasi che in questa disciplina l'Italia, anzi l'Europa e il mondo, possano avere altra legittima maestra che la patria di Cartesio. Che Parigi sia di propria ragione la capitale della civiltà, e la metropoli dell'universo, è cosa sì chiara, che al dì d'oggi si sa e si ammette anche dai gonzi. Ora questo bel privilegio ci è stato conferito principalmente dal nostro ricchissimo e armoniosissimo idioma, e dalla nostra profonda filosofia. Che pietà fu dunque a vedere nella estremità della vostra penisola un omicciattolo, un maestro di scuola, uno scrittore oscuro, pedantesco, inintelligibile, che non apparteneva a nessuna illustre accademia, osar disputare la palma a quel nostro gran savio, e contendergli quella signoria scientifica, che tutti gli consentivano! Un Vico contraddire a Cartesio! Un Napoletano, Fieramosca novello, gareggiare con un Francese! E venir seco a tenzone colla penna, come quell' altro malcreato colle armi, e intitolare *Scienza Nuova* un libro scritto dopo il Discorso sul Metodo e le Meditazioni! Maggiore impertinenza non si era mai veduta di questa. Ma l'insolente ne fu ben punito, vivendo povero ed oscuro, e

morendo senza conforto di pietose lacrime; e se non fosse di quei nostri vicini Tedeschi, (cervelli veramente balzani,) che ebber capriccio ultimamente di disotterrare il cadavere del suo libro e rendere onore al suo nome, l'uno e l'altro giacerebbero tuttavia in quell'obblivione, di cui sono degnissimi. Ma poichè il male fu fatto, noi saviamente ci riparammo, commettendo a un nostro confratello, (cioè al nostro gran Michelet,) di darvi un Vico rifatto e attillato alla francese, che voi faceste gran senno di antiporre al vostro genuino compatriota, da che quegl'importuni Alemanni non vi consentirono più il dimenticarlo. Più fortunati i suoi coetanei poterono punirlo col disprezzo e colla noncuranza, mentre si guardavano dal folle esempio, e conservavano studiosamente, qual palladio della civiltà vostra, quel nostro antico dettato, che l'Italia dee essere una colonia civile e intellettuale della Francia. Dalla quale vi è d'uopo prendere religione, favella, maniere, lettere, filosofia, politica, cucina, ogni cosa, finchè un benigno risguardo della Providenza compia la vostra felicità, rendendovi di nuovo nostri sudditi in effetto, come già lo siete col pensiero e col desiderio. Così fecero i vostri grandi del secolo passato, i Cesarotti, gli Algarotti, i Bettinelli, i Beccaria, i Verri, i Galiani, i Filangieri; così fecero sovrattutto i vostri filosofi, pigliando da noi l'imbeccata, e premendo religiosamente le nostre orme. Noi demmo il diritto di cittadinanza al Locke, che come figliuolo legittimo del gran Cartesio, era già, si può dir, cosa nostra, e lo legittimammo all'Europa; e la fama del Locke corse in un attimo da Susa a Siracusa e regnò senza gara nelle vostre scuole, nelle vostre accademie. Questo grand'uomo divenuto nostro diede alla luce il Condillac, e tutta Italia risonò ad un tratto del nome armonioso di questo filosofo, e non contenta di abbracciarne le dottrine,

chiamò l'autore a educare uno de' suoi principi. Gli stessi onori furono resi da voi alla schiera illustre dei nostri enciclopedisti, che fora troppo lungo l'annoverare. E ciò che più dimostra il senno vostro, si è che non contenti di seguire le nostre pedate, vi tenete, come conviene ai rispettosi servitori, alquanto dalla lunga, e ripetete oggi, pogniamo, quello che da noi si diceva venti o trent'anni addietro, come nel vestire seguite le mode, che da qualche mese son già dismesse in Parigi. Così ultimamente, quando il nostro Destutt-Tracy, perfezionatore del Condillac, era già imbarbogito sulla Senna, voi lo ringiovaniste, traducendolo ed accarezzandolo e facendolo vostro; e quando infastiditi del sensismo grossolano dei nostri avoli, (giacchè noi ci annoiamo prestissimo di ogni cosa, ed è questo uno dei nostri pregi,) ne desiderammo uno più squisito e sottile, e il nostro gran Cousin andò a buscarcelo in Germania, voi raccoglieste con amore quella dottrina dismessa, e trovaste nel Romagnosi un animoso ingegno, che seppe rimescolarla e confettarla così bene da farla parere una mercanzia nuova [1]. Non si può dire quanto ci tocchi l'animo e ci stringa di riconoscenza l'affettuoso studio, con cui raffazzonate le nostre ciarpe. Ora quello che que' valorosi fecero al loro tempo, voi lo fate al nostro, inaugurando in Italia la dottrina del gran Cousin con quelle sole modificazioni accidentali, che si richieggono a guisa di passaporto, per procacciarle l'entrata e il soggiorno nel vostro paese. Imperocchè non crediate che siamo sì schizzinosi e indiscreti, da richiedere che ci copiate puntualmente, e da vietarvi di mutar la corteccia delle nostre opinioni, purchè ne conserviate intatto il

[1] Ciò sia detto, senza negare al Romagnosi i debiti elogi, come erudito, leggista, economico, e come uomo amantissimo dell' Italia.

midollo. Il che voi, signor abate, avete saputo fare con gran senno; collocando come fa appunto il Cousin, il principio della scienza in un certo ente astratto, che chiamate come lui la Verità, interposto fra Dio e l'uomo, mezzo creatore e mezzo creatura, e vago, confuso, insussistente, indeterminato, come la filosofia a cui serve di fondamento.

« Questa vana chimera e il sensismo ancor più vano, ma immascherato da razionalismo, che ne consèguita, sono acconci ai bisogni dell' età nostra; la quale praticamente atea e animata dall' egoismo, come la passata, (onde vedete quanto ci facciano torto coloro, che ci accusano di essere leggeri e incostanti in ogni cosa,) ama di apparire pia e generosa nelle parole; e quindi ha d'uopo di una filosofia millantatrice, che abbagli senza persuadere, e di una religione poetica, che diletti all' immaginativa, senza turbare il cuore ne' suoi affetti e nelle sue consuetudini. A tale effetto si voleva da un lato spogliare la filosofia di ogni valore scientifico, sostituendo all' intuito platonico e malebranchiano del Vero in sè stesso, una verità apparente ed insussistente, che lasci al senso l'onore di partorire la scienza del reale; il che fu fatto a maraviglia da voi, e dal Cousin vostro maestro. Anzi voi superaste il vostro duce, immedesimando tal verità putativa coll' ente; non già coll' Ente sincero e reale del Malebranche, ma con una semplice larva di esso. Imperocchè noi non facciamo gran caso del Malebranche, benchè egli sia francese; il quale ebbe il grave torto di rinnegare Cartesio nei punti capitali, e di aspirare alla ruina effettiva del sensismo, che noi adoriamo quanto i nostri padri, avoli ed arcavoli; ma lo vogliamo vestito, nè ci soffre di vederlo nella sua nudità. Onde il nostro Cousin, che ha tanto lodato Cartesio,

e ne ripubblicò le opere, non che rendere lo stesso onore a quelle del Malebranche, non degnò pure di leggerle, e ne parlò appena alla sfuggita in quel modo che meritavano [1]. Nè crediate pertanto che rifuggiamo anco da Platone, il quale ha il pregio sovrano di essere stato un filosofo gentile, e di pizzicare di panteismo; onde gli facciamo buon viso, purchè ci venga tradotto in francese e comentato per forma da parer panteista assai più che non è. Dall' altro lato, egli era mestieri togliere al Cristianesimo ciò che lo rende autorevole e venerando allo spirito, e formidabile alle passioni degli uomini, riducendolo ad essere un mero trovato umano, sottraendolo alla gelosa custodia della Chiesa, e permettendone il governo al piacere e all' arbitrio di ciascheduno; il che dai nostri savi, e specialmente dal Cousin, fu ottenuto, col trapiantare in Francia, e accasare nelle nostre celebri università il razionalismo germanico; il quale, nato da Lutero e allevato dallo Spinoza e dal Kant, si collega per più di un rispetto colla scuola di Cartesio. Voi degno alunno del nostro Cousin avete cominciato a rendere alla patria vostra lo stesso servigio, e a propinarle il nettare della gallica sapienza, facendole credere che il beveraggio sia nativo e proprio di essa, e dandole vita con questo inganno innocente. Nè disdiceste, occorrendovi, le debite lodi al nostro eloquente professore, di cui parlate in un luogo così: « Il signor Vittore « Cousin, professore di Filosofia alla facoltà delle lettere di « Parigi, derivò molte sue dottrine dalla scuola tedesca; ma « la chiarezza della lingua di cui egli fa uso, la facondia sua « propria, e il metodo più sano ond' egli le tratta, danno a « quelle dottrine delle forme eleganti ed un nuovo splendore

[1] *Introd.*, t. I, not. 72.

« nel tempo stesso che le rendono più popolari, facendole « discendere da un' altezza sospetta ai più che non la rag- « giungono, e conducendole a intrattenersi nella comune « società degli uomini [1]. » Se questo elogio fosse uscito da un' altra penna non ci parrebbe forse sufficiente e proporzionato ai meriti straordinari del nostro illustre compatriota; ma se guardiamo alla vostra patria e professione, ci pare impareggiabile. Ben sapete, che tutto il nostro clero crede che le dottrine del sig. Cousin sieno piene zeppe di panteismo, di Socinianismo, di deismo e di razionalismo teologico, e che questa opinione è comune a molti forestieri, non avvezzi a giudicar leggermente in queste materie. Ora che voi, di professione religioso, di patria Italiano, dotto e piissimo, facciate un sì bello encomio delle opere di quell' uomo, con appena una mezza frase di tenuissimo temperamento, e invitiate tacitamente i vostri giovani compatrioti ad abbeverarsi a quelle purissime fonti, ci par sì gran cosa, che non possiamo rendervene condegne grazie. Un cattolico celebrare un filosofo, ch' è in voce di panteista! Un prete esaltare uno scrittore, che passa per deista o almeno per Sociniano! Egli è vero che in un altro luogo essendovi occorso di citare un brano del vostro precettore, in cui egli fa una professione di deismo così spiattellata che il Rousseau non ha parlato più chiaro, e che darebbe impaccio a noi medesimi, se volessimo scusarlo [2], voi non potendo più dissimulare il male, cercate di diminuirlo col rimedio che vi apponete, dicendo: « Rin- « cresce a noi di vedere che il professore di Parigi non

[1] *N. Saggio.*, t, III, p. 304.

[2] Questo tratto del sig. Cousin fu da me allegato nelle *Consid. sulle dottr. relig. di V. Cousin,* p. 106, 107.

« abbia evitato questo equivoco volgare: e confondendo le « inspirazioni naturali dei poeti colle inspirazioni divine e « veramente soprannaturali, per essere le une e le altre for- « nite di una specie di entusiasmo, abbia confuso insieme ciò « che viene dalla natura dell' uomo con ciò che viene da « Dio [1]. » Che caritatevole riserva! Che critica moderata! Il sig. Cousin, mettendo in fascio il Cristianesimo con tutte le false religioni, non ha commesso che *un equivoco volgare,* uno scorso passeggero, che appanna solo la metà di una pagina, e non vizia per alcun modo la sostanza degli scritti suoi. Voi vi contentate di emendare questo sbaglio dell' *eloquentissimo filosofo,* che *conduce bellamente il pensiero de' suoi uditori* [2], con una noterella di poche righe, senza dare il menomo indizio che l'error del Cousin abbia maggior peso e valore di un *equivoco volgare* e accessorio nel corpo del suo sistema; e il fate con quell' affettuosa riverenza con cui Agostino combatteva qualche opinione dell' antico e venerando Girolamo. Ben trapela nel vostro procedere (il cielo vi benedica!) la riverenza figliale dell' alunno verso il maestro. Il quale non avrebbe certo potuto richiedere di più da voi; e pure voi avete saputo fare anche più, e superar voi medesimo. Ciò merita attenta considerazione, e io non posso tacerlo malgrado la vostra modestia, perchè è bene che il mondo sia informato di ogni vostra virtù e sappia appieno le vostre lodi. Leggendo i grandi encomii e la piccola e rispettosa censura, che voi avete fatta del nostro Cousin, altri potrebbe credere che questo sia il vostro stile con tutti, e che proceda da una grande dolcezza d'animo, da una squisita urbanità di maniere, e da una carità eccessiva, che vi renda troppo benigno

[1] *N. Saggio,* t. III, p. 184, nota. — [2] *Ibid.,* p. 179.

verso gli errori per l'amore che portate agli erranti. Se la cosa fosse così, i vostri meriti verso il Cousin e la Francia ne scapiterebbero qualche poco. Ma questo sospetto non cadrà mai nel nostro animo, perchè ci è noto, che sapete all' occorrenza essere non solo severo, ma mordace, scortese ed anco ingiusto verso i vostri avversari, sovrattutto se sono vostri concittadini, e si portano con voi dolcemente e rispettosamente. Un illustre autore italiano [1], cultore felicissimo della filosofia e delle lettere, poeta religioso e cattolico, scrittore pieno di eleganza e di sapienza, uomo urbanissimo, osò criticare con parole piene di riverenza qualche vostra opinione, e voi ve gli gittaste addosso con una tale rabbiosa rusticità, lo trattaste con modi così scortesi, che n'ebbe ad arrossire meno il vostro avversario che i vostri amici. E invece di contentarvi di confutare con dignità ciò che vi pareva erroneo nel suo libro, e riconoscere e lodare ciò che a giudizio di ogni uomo vi ha di eccellente per lo stile e per le materie, e commendare sovrattutto lo studio messo da lui nel rinnovar la memoria delle antiche scuole italiane, (impresa, onde ci dorrebbe che la vostra gioventù gli fosse troppo riconoscente,) e in somma far come sogliono gli uomini bennati, che condiscono i biasimi colla manierosità delle espressioni e colle debite lodi, voi non trovaste che del reo nella scrittura di lui, e tiraste da'suoi principii, (non sappiamo se a diritto o a torto,) una filza di conseguenze spaventose, che sono presso a poco quelle che secondo molti derivano dalle vostre proprie dottrine. Un altro scrittore pure legato a voi di patria, di religione, di lingua, che per moto spontaneo v'avea per ben due volte encomiato nelle sue scritture, voi lo svillaneggiaste,

[1] Il conte Terenzio Mamiani della Rovere.

mettendo in sospetto la purità della sua fede, col solo fondamento di poche frasi accessorie, suscettive di buona interpretazione, e legittimate dal contesto di un' opera indirizzata ex professo alla difesa della religione. Nè in questi due casi la lontananza dalla patria di coloro che erano scopo alle vostre accuse ed ingiurie, la poca facilità che avevano di far pervenire a quella la loro giustificazione, e perfino d'intendere in tempo le imputazioni vostre, v'inspirarono pure un tantino di quella giustizia o cortesia, che usate così largamente verso i forestieri e i nimici della vostra fede. Mentre un vostro connazionale crede suo debito di combattere certe dottrine irreligiose, voi ne levate a cielo l'autore, come se fosse innocente, e bistrattate da nemico il suo avversario, quasi che vi facesse torto difendendo contro l'audacia di uno strano le credenze comuni. E quando un altro de' vostri compatrioti si adopera a rinnovare in Italia la memoria della sua antica sapienza, voi bandite la croce addosso al rinnovatore, ed esaltate nel tempo stesso uno straniero, che trapiantò il panteismo e il razionalismo di Germania in Francia, spianandogli la via per innestarlo nella vostra penisola. Questa usanza d'inchinarvi ai forestieri, mostrandovi acerbo e sprezzante ai vostri nazionali, di adorare i nemici della religione e calpestare i suoi difensori, di vilipendere chi è diviso dalla vostra patria e blandire a chi tiene un luogo illustre nell' aliena, ci ha vivamente commossi in vostro favore, e data un'alta prova della vostra generosità. Vi dichiariamo adunque benemerito della Francia e della filosofia francese; il che è il più grande elogio che far si possa a uno straniero e sovrattutto a un Italiano. E per attestarvelo, oltre l'abbracciata fraterna, vi diamo patente di nostro socio corrispondente, e vi conferiamo il titolo di discepolo dei nostri due sommi, Cartesio e Cousin, con licenza di stamparlo sul fron-

tispizio dei vostri libri, e di prevalervene in ogni altro modo che giudicherete a proposito. »

Se il Rosmini non troppo soddisfatto di questo accoglimento passasse il Reno, e s'internasse nel cuore della Germania, per vedere se *ha contentate le esigenze della scuola tedesca*, secondo il vostro pronostico, io vo pensando che un delegato di qualcuna fra quelle germaniche università potrebbe parlargli in questi termini :

« I figli di Federigo Barbarossa, e di Lutero si tengono molto onorati della vostra visita e del vostro libro, e cominciano a non disperare affatto della civiltà italiana. La vostra patria è indietro da molti secoli, e per ricuperare il tempo perduto, e raggiungerci, ha un lungo cammino da correre. L'autore di tutti i beni civili e morali che possediamo, di quella mirabile unità nazionale, di cui potete farvi un concetto dando un'occhiata alla nostra carta geografica, di quella unità religiosa, che vi è rappresentata dai nostri simboli e dai nostri libri, è Martino Lutero. I nostri vicini di Francia con quella lor solita boria pretendono che il padre legittimo della gentilezza moderna sia il loro Cartesio; ma non se ne intendono. Lutero è il vero principio di quell'aurea catena, di cui, secondo il parere di un vostro zelante apologista, voi sareste il settimo anello. Ma noi, come franchi e veritieri che siamo per natura e per consuetudine, non possiamo consentirvi affatto questo elogio; diciamo bensì, che se non occupate ancora un seggio così eminente, siete in via di giungervi, e vi giungerete col tempo, se continuerete ad andare innanzi, per la via, che avete incominciata. La quale ci pare eccellente, e attissima al proposito, perchè siccome voi affermate

da un lato che la scienza non dee cominciare da' Dio, e negate dall'altro, (se dobbiam credere a un vostro discepolo,) la necessità della parola per instituirla, venite a spiantare con questi due pronunziati la rivelazione, e la Chiesa; che sono i due maggiori impacci della civiltà moderna. Egli è vero che tutti ci affermano esser voi cattolico e religiossimo; ma ciò nasce, perchè finora avete avuto un certo ribrezzo della buona logica. Se voi farete d'ora innanzi più a sicurtà con questa disciplina, i vostri principii non falliranno di condurvi a glorioso segno. Credetelo a noi che lo abbiamo sperimentato, e siamo di ben altra tempra d'ingegno e d'animo che quei nostri spiritosi e leggeri vicini di oltrereno. Voi siete ora giunto presso a poco al segno del nostro Kant, che fioriva un mezzo secolo fa, e potete annoverarvi fra'suoi alunni. Ma vedete quanto viaggio vi resta ancora da fare per arrivare dove noi siamo! Avete da valicare cinquant'anni di speculazione, che, atteso la nostra fecondità nelle cose ideali, equivalgono a uno spazio di molti secoli. Voi dovete fare e distruggere successivamente nove o dieci sistemi filosofici, (per parlarvi solamente dei barbassori,) onde toccare la meta. E acciò il cammino vi torni più agevole, vi faremo un poco d'itinerario. Voi vi trovate presentemente in una spezie di diritto mezzo fra Emanuele Kant e Amedeo Fichte; imperocchè da un lato introducete una forma intellettiva per ispiegare la cognizione, e dall'altro stabilite che questa forma è obbiettiva, tiene un non so che di divino, anzi è un dio in erba, e non le manca che il *compiersi* e l'*assolversi*, (così voi parlate,) per diventar Dio assolutamente. Tal è il vostro linguaggio; il quale, (sia detto in confidenza,) ci dà non poca consolazione per conto della patria vostra; giacchè se in essa si dà patente di passaggio a tali espressioni, convien dire che sia molto innanzi

nella via del progresso. Voi avete dunque sul nostro Emanuele questo vantaggio, che chiamate la vostra forma obbiettiva; oltre che ne ammettete una sola, e non una dozzina e più, come fa il prussiano filosofo. Il che è già un passo che avete fatto verso il nostro Amedeo; per raggiungere il quale non avete che a conciliare questa obbiettività colla subbiettività del Kant, fermando che l'Ente ideale è subbiettivo e obbiettivo nello stesso tempo. Il che potrete fare, senza ripugnare a voi medesimo; giacchè negando da un lato che l'ente ideale sia una cosa sussistente fuori del soggetto, e affermando dall'altro ch'egli è un oggetto, ne consèguita che, se non è un pretto nulla, esso dee come oggetto immedesimarsi sostanzialmente col soggetto e far seco una cosa sola. Quando voi avrete un ente ideale, che sia ad una soggetto e oggetto, voi lo farete *assolversi* e *compiersi* in Dio, e diventar l'Assoluto, col processo del Fichte; e *l'urto* famoso di questo filosofo, onde si crea il *Me* e il *Non me*, (per servirmi di queste frasi nostrali, che voi avete elegantemente legittimate alla vostra lingua,) vi sarà dato dal *sentimento*, che sforza lo spirito a sentenziare sulla realtà delle cose. Così avendo distinta l'idea dal giudizio, *compiuta* e *assoluta* la prima per opera del secondo, non potevate meglio disporre il vostro sistema ad *assolversi* e *compiersi* in quello del nostro Fichte. Omettiamo di proseguire, (come ci sarebbe facile,) mostrandovi il modo con cui dal Fichte passerete allo Schelling, all'Hegel, e compierete il ciclo del nostro panteismo, i cui germi si trovano tutti nel vostro sistema, e abbisognano solo di una mano industriosa ed accorta, che li tragga alla luce. Non ci dà però l'animo di passare sotto silenzio il razionalismo teologico, che, secondo il progresso storico descritto dal vostro patrocinatore, è il sesto anello, che si commette col vostro immediatamente. Non solo nei

vostri libri si trova il germe di questo magnifico trovato, ma l'avete condotto già bene innanzi, e avviato verso la sua maturità. E questo è un altro indizio del tirocinio che avete fatto nella scuola critica, e del profitto che ne avete ricavato; giacchè ognun sa che il Kant partecipa collo Spinoza, col Lessing e pochi altri, alla gloria di avere introdotto il razionalismo religioso. Uno dei primi canoni di questo sistema è la confusione della filosofia colla teologia, e la prètensione di ridurre i misteri della fede a verità razionali. Ora ci pare che voi siate molto disposto ad ammetterlo, introducendo in Dio, com'è razionalmente conosciuto, *tre forme* fra *loro realmente distinte*, (cosa affatto contraria a tutta la teologia cattolica,) le quali non ponno esser altro che le tre persone divine; se già non volete introdurre nella Divinità sei cose distinte, che sarebbe una maraviglia maggior della prima. Di queste forme la intelligibilità divina dovrebbe essere, secondo voi, la persona nel Verbo; e infatti lo dite in più luoghi; dal che seguirebbe da un lato, che l'intelligibilità divina, qual si conosce col lume di ragione, è realmente distinta dalle altre divine proprietà; dall'altro lato, che il Verbo, essendo il vostro ente ideale, non è più un Verbo reale, come si è finora creduto, ma solo un Verbo possibile; sentenza, che farebbe morir di gioia quei galantuomini di Ario e di Socino, se fossero ancora in vita. Le quali due opinioni, quando siano uscite dalla vostra penna in modo schietto e preciso, e senza andirivieni, vi procacceranno senza alcun fallo tutti i diplomi che potrete desiderare dalle nostre università, e forse anche qualche bolla della Santa Sede. Ma voi e i vostri discepoli avete sinora parlato su questo articolo in modo così contradditorio e confuso, che non ci assicuriamo bene della vostra sentenza; certo è però, che se la vostra mente non si è

ancora affatto dischiusa al lume del razionalismo, la vostra penna ha favorito molto spesso questo sistema. Onde portiamo una viva fiducia della vostra prossima conversione. E siccome voi ci avete promessa da gran tempo una Ontologia, dove discorrerete a dilungo delle tre forme divine razionalmente conoscibili, e realmente distinte fra loro, noi ci uniamo ai vostri discepoli e ai vostri avversari per sollecitarvi a troncar gl'indugi, e ad estinguere quanto prima la sete comune. Fatelo, messer Antonio, in nome dell'Assoluto; e se la grazia del progresso che avete ricevuta da lui compierà l'opera sua, voi toccherete quel settimo e ultimo grado di altezza filosofica, che vi è stato anticipatamente conferito. Imperocchè non vi ha cosa sì grande, che non ci osiamo promettere da quella felice separazione fra il reale e l'ideale, che è il perno del vostro sistema. Frattanto noi sospiriamo il momento, in cui ci darete la teorica del Verbo possibile, lavorata colle vostre mani; dalla quale seguiranno molti possibili, l'uno più bello dell'altro, e sovrattutto una divinità di Cristo possibile, che vi verrà consentita da tutti i nostri teologi razionali, senza eccettuare lo stesso Davide Federigo Strausse. »

Se il mio sogno equivale alla realtà, come dovrebbe succedere, secondo il vostro sistema, voi potete dedurne quanto l'abilità del vostro maestro a *contentare le esigenze della scuola tedesca e dell'eclettica o francese* composta di sensisti, di criticisti, di scettici, di panteisti e di razionalisti gli possa servire « mirabilmente a riconciliare verso « la filosofia quelli che se ne adombravano e che argomen- « tando dagli errori in cui tanti filosofi caddero, vedevano « nella filosofia un nemico, il più forte nemico del Cris-

« tianesimo [1]. » E questo è appunto il motivo che m'induce a scrivere contro la filosofia rosminiana meno rimessamente, che voi forse non bramereste, e che non bramerei io stesso verso un uomo così rispettabile, come il Rosmini. Imperocchè, se la sua dottrina, (quando egli non si risolva ad emendarla radicalmente,) pigliasse piede nelle scuole cattoliche, io non oserei più condannare coloro, che veggono *nella filosofia un nemico, il più forte nemico del Cristianesimo.* Vero è che voi tentate di mettere anche me nello stesso lecceto, assegnandomi un posto onorato, benchè men sublime del vostro, nei sette anelli; giacchè dopo aver chiamato *ontologismo* (ehi furbetto!) il sistema dello Schelling e dell'Hegel, aggiugnete maliziosamente: « Ora dev'ella la filosofia fermarsi all'Onto- « logismo? Voi lo credete: ma *l'omeopatia se è buona in me- « dicina, non è certo applicabile alle scienze speculative :* questa « sentenza è vostra [2]. » La mia ripugnanza per l'omeopatia filosofica è salva, se vi si prova, che nè il panteismo dello Schelling o dell'Hegel, nè quello dello Spinoza, nè qualunque panteismo del mondo, o altro sistema eterodosso, non ha nulla che fare coll'ontologismo, che ripugna diametralmente a'suoi principii, che è psicologistico per essenza, e che non può essere combattuto e spiantato, se non colle dottrine degli ontologisti. Ora io ho provato tutto ciò lungamente nel primo libro della mia Introduzione, anzi si può dire che tutto quel libro è una continua prova di questo assunto. Ho mostrato che ogni errore eterodosso muove dal sensibile e dall'esistente; che incominciando dal sensibile, dall'esistente, egli è impossibile l'innalzarsi all'Intelligibile e all'Ente, perchè non si può trovare il termine interposto della creazione; che tal fu

[1] Lett. II, p. 56. — [2] *Ibid.*

l'origine di tutte le eterodossie le più speciose e squisite, e segnatamente del panteismo germanico; che l'assoluto dei Tedeschi è una cosa relativa e sensibile, un concreto creato, un astratto subbiettivo; che tale è pure l'origine del vostro preteso ideologismo, perchè l'ente possibile, se si sequestra dall'intuito dell'Ente reale e assoluto, diventa una mera astrazione insidente nello spirito, com' è effettivamente, secondo il Rosmini, e secondo voi medesimo, benchè vi ostiniate a negarlo, come vedremo. E dopo tutte queste prove, voi credete di annullare le mie conclusioni con un semplice vocabolo usato a sproposito, chiamando *ontologismo* il panteismo germanico, come potreste chiamare *spiritualista* l'Helvetius, e *teista* lo Spinoza, perchè parlano dello spirito e della Divinità nelle loro opere! In verità che, scrivendo in tal modo, pare che invece di difendere il vostro maestro vogliate burlarvene e far ridere i vostri lettori. Finchè adunque non avrete provato meglio che io ebbi il torto a porre i panteisti di ogni colore fra i partigiani del psicologismo, io potrò continuare in buona coscienza a proporre l'ontologismo come la panacea universale delle eresie filosofiche, compresa la vostra, senza cessar per questo di essere *allopatico*.

Voi entrate ora in una materia più importante, cioè nella distinzione fra l'*idea* e il *giudizio*, strettamente collegata colla separazione dell'ideale dal reale, cardine della filosofia rosminiana. E benchè, secondo il vostro solito, vi contentiate di ripetere magistralmente i dogmi del vostro maestro, come fossero testi delle Scritture, o canoni di un concilio ecumenico, senza consolarli di alcuna prova, mi è d'uopo tuttavia, per mostrarne la vanità, spendervi intorno qualche ragionamento. Comincierò dalla critica che fate della scuola scozzese

e del Kant, a cui succede pure, secondo il solito, la celebrazione del vostro maestro.

« La Scuola Scozzese rese un vero servizio alla moderna « filosofia mostrando con una psicologia meglio fatta di quella « di Locke e di Condillac che la *percezione* è un giudizio, un « conoscere per affermazione [1]. » In ciò non consiste il vero *servigio* reso alla filosofia dagli Scozzesi colla loro teorica della percezione. Il merito principale di quella scuola illustre è di avere mostrata in parte l'assurdità dell'errore, che ai dì nostri fu rinnovato dal Rosmini. Innanzi a lei una buona parte dei filosofi aveano creduto che la cognizione degli oggetti non sia immediata, che tra le cose conosciute e lo spirito conoscente si traponga una certa imagine spirituale dell'oggetto, e che questa imagine sia l'unico termine del nostro conoscimento. Tommaso Reid mostrò che questo presupposto, oltre all'essere gratuito, ripugna all'esperienza; che lo spirito apprende immediatamente la cosa a cui pensa, senza mediatore di sorta, e che quindi la percezione dell'oggetto, e l'idea, nel senso ordinario di questa voce, sono una cosa medesima. L'idea infatti si può considerare obbiettivamente e subbiettivamente. Obbiettivamente e platonicamente non è altro che la cosa stessa conosciuta in relazione col nostro conoscimento; subbiettivamente, e nel senso più volgare, è la percezione o l'intuito della cosa conosciuta. Nei due casi il voler disgiungere l'idea dalla cosa è tanto assurdo, quanto il voler separare una relazione dai termini che la costituiscono. La cosa certo lascerebbe di essere idea rispetto a noi, se venisse meno la nostra intelligenza creata atta a contemplarla; non perciò

[1] Lett. II, p. 58.

succederebbe in lei il menomo mutamento; il quale cadrebbe solo sulla relazione, che non può durare, se manca l'uno dei termini da cui risulta; come posti tre angoli eguali fra loro, se due di essi si annullano, il terzo dura nel suo essere, ma perde la relazione di eguaglianza effettiva che aveva coi due altri. Il supporre adunque che l'Idea sia un non so che di separabile dall'intuito o percezione della cosa, e dalla cosa percepita o intuita, è un presupposto combattuto dall'evidenza. Il discorso ne conferma eziandio la falsità, stante gli assurdi che ne provengono, e la necessità logica, che se ne induce, dell'idealismo e dello scetticismo più perfetto. La scuola scozzese lascia poco o nulla a desiderare nel modo con cui ha stabilito e messo in luce questo punto rilevantissimo della psicologia.

« Errò solo allora quando affermò questo giudizio essere « inesplicabile, un prodotto delle leggi soggettive dello « spirito umano, aprendo così il varco al criticismo [1]. » Su questo articolo vi sarebbe molto da dire, benchè io non neghi che la scuola scozzese abbia data una teorica imperfetta del giudizio. Voi però non avete ragione di ringalluzzarvene, perchè se il Reid errò in qualche parte, il vostro Rosmini, come vi mostrerò in breve, si scostò affatto dal vero. Ma il tema del giudizio, ve lo ripeto, non è il titolo più onorevole degli Scozzesi; bensì quello della percezione. Intorno alla quale essi trattarono a perfezione il punto sovraccennato, ma avendone trascurati alcuni altri di gran rilievo, a ciò si dee attribuire la poca fortuna della loro teorica in molte scuole di Europa, e in parte la nascita della filosofia critica. Questa

[1] Lett. II, p. 58.

materia è così connessa col soggetto principale del nostro discorso, che mi è d'uopo trattenermivi per qualche momento.

Il primo difetto degli Scozzesi fu l'applicare la loro teorica della percezione alla sola cognizione dei corpi, e del nostro spirito. Oltre agli oggetti materiali e a sè stesso, l'uomo ha pure la conoscenza di Dio, e possiede molte idee specifiche e generiche delle cose. Il modo, con cui conosciamo il Creatore, i generi e le specie, è egli simile a quello, con cui percepiamo i corpi e lo spirito nostro, benchè sia tanto diversa la natura delle cose conosciute? Ecco una quistione importantissima, che gli Scozzesi non pensarono pure a proporre in modo distinto e preciso. Se l'avessero fatto, si sarebbero ben tosto avveduti che gli oggetti delle cognizioni umane si dividono in due classi differentissime, l'una delle quali comprende gl'individui e i concreti, l'altra i generali e gli astratti. Avrebbero inoltre avvertito che in ogni menomo atto conoscitivo intervengono quei due elementi, e ch'egli è impossibile il separarli, pensando l'individuale e il concreto senza il generale e l'astratto, e viceversa. Infine questa inchiesta gli avrebbe fatti accorti che essi avevano sottoposta all'analisi la percezione dei corpi solo per metà, considerando unicamente l'elemento della individualità e concretezza loro, e trascurando l'altro, che accompagna questa come ogni altra parte della cognizione. E fu appunto l'aver negletto l'elemento astratto e generico contenuto nella percezione dei corpi, che indusse il Kant, e poscia il Rosmini, (per non parlare di altri filosofi,) a occuparsene specialmente; ma essi d'altra parte avendo trascurato l'elemento concreto e individuale così bene analizzato dagli Scozzesi, riuscirono a una conclusione as-

surda, nè poterono cansare uno scetticismo assoluto, che ripugnando a sè medesimi.

Ogni cognizione consta, lo ripeto, di due elementi, l'uno dei quali è individuale e concreto, l'altro astratto e generico. Così, ponghiamo, quando io penso al libro che ho sotto gli occhi, la mia cognizione consta 1° dell'individualità e concretezza di questo libro; 2° del genere libro in universale. Se lasciando da parte il libro presente, rivolgo il mio pensiero al libro in universale, cioè al secondo elemento summentovato, questo elemento non apparisce già solo allo spirito, ma gli si mostra accompagnato da un altro elemento concreto; il quale non essendo più, secondo l'ipotesi, il libro individuale, che mi stà dinanzi, dee essere di un'altra natura. Qual è questo concreto? Per appurarlo circoscriviamo bene l'idea, di cui si tratta. L'idea generica di libro, convenendo a tutti i volumi del mondo, e non essendo circoscritta a nessuno, rappresenta non un libro reale, ma un libro possibile o vogliam dire la possibilità del libro. Questa possibilità mi apparisce come reale, perchè se il possibile come possibile non fosse reale, non sarebbe nè anco possibile. Ciò vuol dire che la possibilità, per esser tale quale mi si rappresenta, dee aver radice in una cosa reale; la quale d'altra parte dee essere di natura diversa dalla cosa possibile, perchè altrimenti questa non sarebbe possibile, ma reale. Così, se il soggetto a cui aderisce la possibilità del libro fosse un libro, il possibile diverrebbe reale, e sarebbe annullato come possibile; il che è contro l'ipotesi; giacchè io non penso a un libro reale, ma solo a un libro possibile. Il reale, che costituisce la possibilità del libro, dee dunque essere di un'altra natura. Qual sarà ella? Possibile vuol dir pensabile, giacchè la misura

del possibile è l'intelligibile, cioè quello che può essere pensato. Ma pensato da chi? Da me forse, o da altri uomini, o da un altro genere di spiriti creati? No sicuramente, poichè il mio libro possibile mi si rappresenta come obbiettivo, necessario, eterno, immenso, immutabile, assoluto; proprietà, che cader non possono in alcuna creatura. Dunque il pensiero concreto, che serve di fondamento al mio possibile, dee essere investito delle stesse doti, cioè dee essere un concreto pensante e assoluto. L'idea generica del libro consta adunque di questi due elementi: 1° il libro generico o possibile; 2° un concreto pensante o assoluto, che sostiene questa possibilità.

Ho allegato questi due esempi per chiarire come in ogni cognizione umana si trovano i due elementi del concreto e dell'astratto, dell'individuale e del generale, inseparabilmente riuniti. Ma da essi risulta un altro fatto degno di essere notato. Nell'idea del libro reale allegata pel primo esempio abbiam veduto che il secondo elemento era il libro generico. Quando poi separammo questo elemento dall'altro, per considerarlo separatamente, trovammo ch'esso racchiudeva un concreto di diversa natura, cioè un concreto necessario e assoluto, non contingente e relativo, come quello del primo esempio. Ma tal secondo concreto era forse separato dal libro generico, quando questo concetto era associato a quello del libro reale nel primo caso soprascritto? No sicuramente; giacchè l'astratto assoluto del libro possibile dovendo fondarsi in un concreto della stessa natura, cioè ugualmente assoluto, non poteva, anche nel primo esempio, appoggiarsi al concreto contingente e finito del libro reale. Dunque la cognizione del libro reale, oltre ai due elementi già espressi, ne conteneva

un terzo, e quindi ella veniva a constare 1° di un elemento concreto, e individuale, ma contingente e relativo; 2° di un elemento generico e astratto; 3° di un elemento concreto e assoluto, sostegno dell'elemento generico. Dal che si vede, che quando io disgiunsi dal primo concreto l'elemento generico, questo trasse seco il secondo concreto, che servendogli d'appoggio, ne è inseparabile.

Quest'analisi della cognizione del libro reale è ella compiuta? Veggiamo. L'elemento concreto e relativo di esso libro, essendo contingente, non ha in sè stesso la ragion sufficiente della sua realtà. La qual ragione dovendo essergli estrinseca, nè potendo essere dotata di contingenza, perchè in tal caso non sarebbe *sufficiente,* uopo è che sia necessaria e assoluta. Ma una ragion prima non può esser necessaria e assoluta, se non è concreta; e se non è pensante non può essere ragione. D'altra parte la ragion sufficiente di una cosa contingente e esteriore non può esserne ragione sufficiente, se non in quanto ne è cagione efficiente e cagion prima; nè può essere cagion prima, se non creando propriamente e totalmente il suo effetto. Mi contento qui di accennare un processo ontologico, che ho dichiarato in parte di sopra e negli altri miei scritti. Dunque l'elemento concreto e contingente del mio libro si connette logicamente con un elemento concreto, assoluto e pensante, ragion sufficiente e cagione efficiente, ragione e cagion prima dell'altro, che è quanto dire principio creativo di esso. Ma vi può essere più di un Assoluto? No certamente. Dunque questo Assoluto, creatore del concreto contingente, s'immedesima numericamente coll' Assoluto, sostegno dell'elemento generico. Imperò la cognizione del libro reale viene a comprendere quattro elementi,

uno dei quali è contingente, due son necessari, e il terzo è una sintesi del contingente e del necessario; cioè 1° l'elemento concreto e individuo, ma contingente; 2° l'elemento generico e assoluto; 3° l'elemento concreto e assoluto considerato come sostanza, che regge l'elemento generico e assoluto; 4° lo stesso concreto e assoluto considerato come causa creatrice (ragione e cagione) dell'elemento concreto e contingente.

Veduto quali siano gli elementi intellettivi della cognizione di cui si tratta, cerchiamo il loro organismo, cioè il modo in cui s'intrecciano insieme e concorrono a formare una sola cognizione. Questo organismo si può ridurre ai capi seguenti. 1° L'elemento concreto e contingente ha verso l'elemento generico la relazione di contenuto verso il suo contenente, metaforicamente parlando; perchè il generico è molto più esteso dell'individuale, e l'astratto del concreto, come nel giudizio il predicato è più esteso del soggetto, e lo contiene in questo senso. Così in proposito dell'idea del libro, il libro individuale e concreto è nel libro generico, e non viceversa. 2° L'elemento generico, che è contenente verso il concreto contingente, diventa contenuto rispetto al concreto assoluto, perchè il concreto assoluto, benchè individuo, essendo infinito per ogni parte, si stende più largamente dell'elemento generico. Così nella cognizione del libro, l'idea del libro generico è contenuta nell'Assoluto, il quale, oltre a tal nozione, contiene il concetto di tutti gli altri possibili. 3° L'elemento concreto e contingente contenendosi nel generico, e questo essendo compreso nel concreto assoluto, ne segue che il concreto contingente si contiene *a fortiori* nel concreto assoluto, benchè tramezzi fra loro il generico, quasi uno strato

interposto fra l'assoluto e il contigente, se mi è permesso di valermi di questo traslato. 4° L'elemento generico contenendosi nel concreto assoluto, come sostanza, (giacchè l'Assoluto è la sostanza che regge il generico,) ne segue che il concreto contingente sussiste nell'assoluto, non come in sostanza sua propria e quindi seconda, ma come in sostanza prima. Egli è in questo senso che l'Apostolo santificò il detto del poeta greco, *in Deo vivimus, movemur et sumus* [1]. 5° L'elemento concreto e contingente avendo verso il concreto assoluto, oltre la relazione di sostanza seconda verso la sostanza prima, quella di effetto verso la causa, e di causa seconda verso la causa prima, ne segue che si contiene in lui e ne dipende doppiamente, cioè come sostanza creata sostenuta dalla sostanza increata, e come effetto creato dalla causa prima. 6° Siccome l'elemento generico, s'interpone fra il concreto contingente e il concreto assoluto come sostanza, esso s'inframmette eziandio fra loro, in quanto il concreto assoluto è causa dell'altro concreto. 7° Questo interponimento del generico fra il concreto contingente e il concreto assoluto come causa, ci spiega l'origine del concreto contingente dall' assoluto, e ce la mostra in ciò, che l'Assoluto causante e creatore concretizza e individualizza il concetto generico; nel che consiste l'atto della creazione. La creazione non è altro che l'individuazione di un'idea generale, e quindi il passaggio dal concreto assoluto al relativo, mediante il momento intermedio delle idee generali. 8° Le idee generiche appartengono dunque al nesso dei due concreti, e quindi al termine intermedio della formola ideale, i cui estremi ad essi concreti rispondono. 9° Il concreto assoluto, come vedemmo,

[1] Act. XVII, 28.

è pensante, e quindi pensabile assolutamente. La sua pensabilità assoluta, cioè l'intelligibilità, lo costituisce come ideale, e la concretezza lo costituisce come reale. L'idealità e la realità in sè stesse sono perfettamente identiche per quanto si conoscono da noi razionalmente, e la distinzione reale che ne facciamo non riguarda che la relazione estrinseca dell' idealità verso gli spiriti creati [1]. 10° L'idea, come elemento generico, non è l'ideale, ma è nell'ideale, come il contenuto nel contenente, e la parte nel tutto, discorrendo per metafora. 11° V'ha un solo ideale, cioè l'ideale assoluto. Si può dire metaforicamente che lo spirito umano partecipa di questo ideale, purchè non s'intenda di una comunicazione come quella dei gassi, della luce, del calorico, e del fluido elettromagnetico, (come par che faccia il Rosmini col suo *ente iniziale*, cui egli fa *assolvere* di proprio moto nell'*ente completo* e diventare *assoluto*,) e simili chimere. Se si vuol parlar con rigore bisogna dire che le intelligenze create partecipano all'Ente ideale veggendolo in sè stesso, nella sua indivisa unità, benchè imperfettissimamente, in quanto è intelligibile, come tutti gli occhi degli animali terrestri apprendono obbiettivamente lo stesso sole. E siccome negli ordini meri della ragione non v'ha distinzion reale fra l'intelligibile e l'intelligente assoluto, cioè fra l'ideale e la sua realtà, ne

[1] Se si ammette l'opinione di alcuni teologi cattolici, che l'intelligibilità divina sia il Verbo o più tosto abbia una relazione speciale e misteriosa col Verbo, si dee dire che v' ha distinzion reale fra l'intelligibilità e le altre relazioni divine, non in quanto essa è naturalmente conoscibile, ma in quanto è sovrintelligibile e appartiene al mistero dell' essenza. Imperocchè è dettato di filosofia cattolica, che in Dio, per quanto è razionalmente conosciuto e conoscibile, non vi ha e non vi può essere alcuna distinzione reale.

segue che le menti umane apprendendo imperfettamente l'ideale, apprendono pure il reale assoluto colla stessa misura. Solo non possono apprendere l'essenza dell' Ente reale e ideale, e certe perfezioni, come le tre persone divine, e la lor distinzione reale, perchè quella e queste sono sovrintelligibili. Ben è vero che i comprensori, mediante un aiuto superiore, cioè un *lume di gloria*, possono avere una notizia imperfetta, ma diretta del sovrintelligibile; il quale quaggiù non ci è noto per ragione, ma solo per fede, in virtù di certe analogie rivelate e definite dalla Chiesa. 12° Questo intuito immanente e perenne del concreto assoluto reale e ideale, e delle idee contenute in esso, come sostanza, e individuate da esso, come causa, coll'atto creativo, è la celebre visione ideale, presentita dai più celebri filosofi antichi della Grecia e di Oriente, e insegnata più espressamente da santo Agostino, da san Bonaventura, dal Ficino, dal Malebranche, e da Sigismondo Gerdil. 13° Il reale non è unico e incomunicabile assolutamente come l'ideale, ma doppio; l'uno è il reale o concreto assoluto, l'Ente; l'altro è il reale o concreto relativo, l'esistente. Il loro nesso è la creazione libera e sostanziale dell'esistente fatta dall'Ente. 14° Il reale assoluto, come pensante, concepisce in sè stesso l'esistente, come possibile nelle idee generiche, e lo attua, come libero, fuori di sè. In quanto lo concepisce dentro colle idee generali, è *ragion sufficiente*, in quanto lo crea con un atto libero di fuori, è *cagione efficiente* del reale contingente e finito. 15° Il reale assoluto creando il real contingente, secondo le idee generali, come una copia conforme all'originale, rende esso real contingente intelligibile, e gli comunica quella intelligibilità relativa, che a rigore non si distingue dall'assoluta, giacchè non si disgiunge specificamente nè numericamente da

essa. Le cose contingenti sono dunque rese intelligibili dalle idee generali, e queste dall' ideale, di cui sono una appartenenza. Quindi è che noi conosciamo le cose create nelle idee divine, che le rappresentano. Ma come d'altra parte apprendendo l'ideale apprendiamo altresì il reale assoluto, che ne è inseparabile; così apprendendo le idee generali percepiamo altresì le cose finite, in cui esse sono individuate. L' idea generica è condizione necessaria, e termine o oggetto parziale, e non già totale, della cognizione che abbiamo delle esistenze, come vuole il Rosmini. 16° Apprendendo l'ideale, noi conosciamo altresì con esso il reale assoluto, che ne è inseparabile; ma questa ragione non può applicarsi al reale contingente, che, effetto di libera creazione, non ha nessuna connessità necessaria colle idee generali che il rappresentano. Come dunque il percepiamo unitamente a' suoi tipi? Non si può spiegare questa percezione attestata dalla esperienza, se non ammettiamo che lo spirito ha l'intuito della creazione, cioè dell' individuazione delle idee generali. 17° E veramente lo spirito dee aver questo intuito, se la nozione del contingente importa l'intuito della sua ragione e cagione, come abbiam veduto; ma d'altra parte la nozione stessa del contingente, non potrebbe aver luogo, se innanzi ad essa, (parlo di precedenza logica,) lo spirito non vedesse essa ragione e cagione. Dunque la mente nell' intuito discende dal concreto assoluto al concreto contingente per mezzo dell' atto creativo, e non viceversa, e in questo processo primigenio si fondano i privilegi e l'eccellenza della sintesi e del raziocinio deduttivo, e la ragionevolezza e necessità scientifica dell' ontologismo. 18° Siccome l'intellezione, che l'Ente ha delle idee generali, è l'atto intellettivo e necessario di Dio *ad intra*, e l'individuazione che

l'Ente fa di tali idee creandole, è l'atto volitivo e libero di Dio *ad extra*, ne segue che noi, apprendendo il concreto assoluto, apprendiamo altresì un atto intellettivo e volitivo della Divinità, non già nella radice dell'essenza incomprensibile, ma nel suo termine intelligibile intrinseco ed estrinseco. Il che è una novella prova dell'intuito che abbiamo del reale assoluto.

Il lettore mi perdonerà questa intramessa necessaria per dichiarare molte cose dianzi accennate, e spianar la via ad altre che dirò in appresso. Voi, sig. Tarditi, potete raccogliere da questi brevi cenni, che la formola ideale con tutto il suo organismo si trova implicata nel menomo atto cogitativo. Vi si trova è vero in modo perplesso e confuso, secondo l'indole della cognizione intuitiva; ma la riflessione a poco a poco la va esplicando, e dichiarando; nè potrebbe esplicarla, se la notizia confusa non precedesse, giacchè la facoltà riflessiva non può creare alcun elemento ideale. Questa esplicazione ha bisogno della parola, senza cui la riflessione non può entrare in atto; laonde ogni processo riflessivo dee muovere da un giudizio espresso con una proposizione originale. Questa proposizione primigenia, per essere compiuta e perfetta nel suo genere, dee esprimere nel modo più sommario il contenuto e l'organismo genuino della formola. Tal è il principio protologico da me stabilito ed espresso in questi termini : *L'Ente crea l'esistente;* la qual proposizione esprime integralmente, ma nel modo più complessivo, il contenuto e l'organismo della formola ideale. Se le si aggiugnesse qualche cosa e si dicesse per esempio : *Iddio crea il mondo spirituale e il mondo materiale*, la proposizione come protologica peccherebbe per eccesso, arrecando nell'intuito ideale maggior dis-

linzione di conoscenza riflessa che non è necessaria per poter cominciare logicamente il processo scientifico; onde ella non sarebbe elementare, nè costituirebbe il primo anello della scienza. Se le si sottraesse qualcosa, e si dicesse verbigrazia: *L'Ente è,* verrebbe meno una parte del contenuto ideale; laddove serbando i tre termini, ma variandone la giacitura e dicendo per cagion di esempio: *L'esistente è creato dall'Ente,* se ne vizierebbe l'organismo, introducendo nel processo ideale il metodo prepostero dei psicologisti. Vedesi adunque che la formola ideale contiene confusamente tutta la scienza in virtù dell'intuito, che l'accompagna e ne è il fondamento, e non ci reca che quella prima ed elementare distinzione de' suoi tre termini, che è necessaria per cominciare l'esplicazione scientifica in tutte le sue parti.

So che voi, per annullare questa mia formola, ripeterete ciò che avete detto più volte, esser ella un risultato del ragionamento, e aver io ragionato finora per istabilirla e rinvenire nel conoscimento tuttociò che ci ho trovato. Ma in prima distinguete la formola dal modo, con cui la provo. La formola contiene in modo distinto tre soli elementi, nei quali gli altri si racchiuggono solo in quel modo confuso che è proprio dell'intuito. Ciò che mi dà la formola non è il raziocinio, ma la parola. Imperocchè quando uno intende quel corto pronunziato: *l'Ente crea l'esistente,* ha la formola bella e fatta. Che se io per trovar questa formola ho proceduto per ipotesi, come vi ho già raccontato, la formola non fu anche per me che un'ipotesi, cioè un preambolo scientifico, non un dogma, cioè un articolo di scienza, finchè non l'ebbi pienamente verificata. E come preambolo scientifico ella era certo il risultato del discorso; ma quando, avendola

verificata, cessò di essere per me un semplice mezzo preparatorio, e divenne un principio, ella mutò natura scientificamente, e venne a fondarsi in sè stessa e non nel discorso. Questo in tal caso è come le centine e le armadure, che sostengono la volta solamente finchè essa non ha fatto presa. Così l'ipotesi si appoggia al discorso finchè è mera ipotesi; ma quando è verificata e lascia di essere ipotesi, si regge da sè, cioè per la sua intrinseca evidenza. La verificazione infatti non è altro che un complesso di spedienti, (fra' quali il raziocinio occupa un luogo notabile,) messi in opera per abilitare sè stesso a cogliere riflessivamente e con distinzione quella evidenza, che all' intuito risplende. Perciò quando la verificazione è compiuta, la confusione riflessiva cessa, e l'evidenza intuitiva, diventando distinta, produce da sè sola la persuasione riflessa. Succede in tal caso presso a poco ciò che avviene quando s'impara una lingua difficile e sintetica, come per esempio il Tedesco; chè nei principii per determinare il vero senso delle parole e delle frasi, e il costrutto delle clausole, è d'uopo fare molti brevi discorsi e raziocinii, i quali sono tante piccole ipotesi ordinate ad intendere l'autor che si legge, ma quando si possiede l'idioma sufficientemente, ciò non è più necessario le più volte, e ogni parte del discorso si dichiara e legittima da sè stessa. Quanto poi alla prova che io ho allegata della formola ideale, voi potete applicare all' obbiezione che mi fate la medesima risposta. Imperocchè io non ho voluto con tutto il mio discorso che abilitare chi mi legge a rendersi distinta nella riflessione la formola intuitiva. — Ma voi avete raziocinato e sillogizzato; e qui si tratta d'intuito immediato. — Gran peccato è dunque il raziocinio, secondo voi, ed è forse per questo che voi ne usate con tanta parsimonia. Ma riconciliatevi seco

in sicurtà di coscienza; chè il raziocinio, come vi ho già dichiarato, è uno degli strumenti della riflessione ontologica per rendere distinto ciò che è confuso nella cognizione intuitiva. Ora qui non si tratta del solo intuito, perchè non si può parlare di esso, se la riflessione non soccorre, non essendo pure in tal caso possibile il ripensarlo; onde il mero intuito, senza soccorso della cognizione riflessiva, è escluso dal linguaggio, come dalla scienza. Il mio scopo era dunque di far riverberare nella riflessione ciò che si contiene mescolatamente nell' intuito; e a tal effetto mi valsi della sintesi e del raziocinio, come di strumenti adequati e legittimi al proposito. Ma raziocinando, non volli già procacciare a me o ad altri idee nuove; solo intesi a rendere distinti e riflessivi i concetti preesistenti, come confusi e intuitivi. A voi fa scrupolo l' intervento dell' argomentazione in questo caso, perchè movete da una teorica usuale, ma radicalmente falsa del raziocinio. Secondo la quale si crede che il raziocinio deduca dai principii certe idee nuove, che prima non si avevano. La cagione di questo errore si è, che la conseguenza di un sillogismo è veramente nuova per la cognizione riflessa; onde se non si ha l' occhio che alla riflessione, pare che la conseguenza nelle premesse non si contenga. Ma ella vi si contiene, e dee contenervisi, acciò il sillogismo possa correre, e sia conforme alle leggi; se non che la notizia, che è distinta e riflessiva nella conclusione, si trova confusa e solo per modo d' intuito nelle premesse. Il che d' altra parte risponde a coloro, che cadendo nell' eccesso contrario all' accennato, pretendono che il sillogismo sia inutile, come quello che non arroge nulla alla cognizione, e vizioso, come inchiudente di necessità un diallelo o circolo sofistico. Imperocchè il sillogismo essendo uno strumento, di cui lo spirito

si vale per esplicare i principii, e maturare i germi, che vi sono racchiusi, è di grandissima importanza; e il suo ufficio essendo meramente esplicativo, cioè indiritto a mostrare la medesimezza della conclusione colle premesse, rendendo distinto il confuso, e facendo trapassare allo stato riflesso i dati intuitivi, la sua struttura non contiene alcun circolo o paralogismo di sorta. Del resto, che il raziocinio sotto ogni sua forma non faccia che esplicare e illustrare una cognizione preesistente, apparisce manifestamente dalla sua struttura; la quale in ogni altro caso è non pure inesplicabile, ma assurda. Imperocchè i giudizi, di cui si compone il ragionamento, essendo sintetici, (giacchè ogni giudizio, che non sia nominale, è sintetico, come ho provato altrove, salvo un solo [1],) e il meccanismo raziocinale consistendo nella sintesi dei due estremi, mediante la loro sintesi col mezzo termine, egli è chiaro che l'operazione sarebbe impossibile, se lo spirito, che riflettendo discorre, non lavorasse sovra una sintesi complessiva e primitiva, di cui l'operazione sintetica del raziocinio è la riproduzione distinta e il districamento. Questa sintesi primitiva è data dall' intuito. Senza di essa non si potrebbe mai unire un soggetto con un predicato e fare un giudizio semplice e primitivo; perchè siccome il predicato non può trovarsi già unito al soggetto che nelle proposizioni complesse e nei giudizi secondarii, che presuppongono proposizioni semplici e giudizi anteriori, come mai l'unione si potrebbe fare da principio, se lo spirito non la ricevesse bella e fatta dall' oggetto delle sue intuizioni, ricamando per dir così sulla tela della cognizion riflessa gli aggregati ed intrecci parziali e il totale componimento contemplato

[1] *Introd.*, t. II, p. 105-111.

dall'intuito, cioè l'organismo ideale? Così, verbigrazia, questo giudizio : *l'Ente è eterno*, è evidentemente sintetico, poichè l'idea di eternità è distinta da quella di Ente. Ma come mai l'uomo avrebbe potuto unire insieme la prima volta queste due idee, e formarne un giudizio apodittico, se non le avesse vedute indissolubilmente congiunte? Ed è appunto questa indissolubilità che fa credere a molti il giudizio essere analitico, parendo loro che l'idea di eternità si contenga in quella di Ente, perchè ne è inseparabile, e lo spirito discorre necessariamente dall' una all' altra. Questo passaggio si spiega a meraviglia, mediante l'intuito che ci dà il concetto dell' eterno collegato con quello dell' Ente nell' organismo ideale, come il concetto correlativo di tempo si unisce con quello della creazione. Quindi è, come l'abbiamo già avvertito più volte, che i giudizi benchè sintetici sono autorevoli, perchè la sintesi non proviene dall' uomo, come vuole il Kant e con esso il Rosmini, ma da Dio stesso parlante allo spirito. Che se lo spirito nostro vede nell' obbietto ideale la testura necessaria e le varie sintesi dell' organismo ideale, ma la sua intima ragione non vede, egli è perchè non può apprendere quaggiù l'essenza divina, nè mirare nella sua semplicissima e sovrintelligibile unità la tela dell' intelligibile. Dunque, per conchiudere, tanto è lungi che il fatto del raziocinio escluda la simultaneità dell' intuito, e la notizia primigenia e immanente della formola ideale, che anzi la presuppone e non può aver luogo, nè spiegarsi in alcun modo senza di essa. Dal che potete anche conoscere quanto ragionevolmente abbiate conchiuso che la formola ideale è un' ipotesi, ovvero ch' ella non può essere un principio ma solo una conseguenza, perchè mi son servito a illustrarla e difenderla del discorso; quasi che io avessi potuto far il menomo ragionamento, senza precono-

scere essa formola. Avvertite infatti che nel mio discorso sovrascritto, chiamando a rassegna i vari elementi racchiusi nell' atto conoscitivo, a mano a mano ch' io svelava e metteva in luce distintamente e riflessivamente uno di tali elementi, un' evidenza irrepugnabile confermava il mio dire, perchè la riflessione leggeva nell' intuito la presenza di tale elemento, veduta prima confusamente dall' intuito solo; il quale non sa leggere, perchè non ha appreso a parlare, nè possiede occhiali da aiutare la vista, e ingrossar gli oggetti per distinguerli. Che se supponeste che prima tale elemento inavvertito non ci era noto in alcun modo, il processo raziocinativo diverrebbe un giuoco di gherminelle inesplicabile e contraddittorio.

« Kant più profondo filosofo e più sagace osservatore di « Reid, vide che il conoscere per affermazione suppone un « conoscere anteriore per puri concetti *a priori* e si mise a « rintracciarli. Errò nell' applicazione del buon metodo, e « riuscì a una moltiplicità di tali concetti o *forme* dell' intel- « letto le quali, come molte, dovevano necessariamente limi- « tarsi le une le altre, e così invece di sollevarsi alla vera « *forma* che esclude ogni limitazione o determinazione per « poterle poi tutte ricevere, cadde nell' errore funesto di cre- « dere soggettive le forme da lui trovate [1]. » Secondo il vostro solito, voi scambiate qui il vizio colla virtù, lodando il Kant di ciò onde vuol essere principalmente biasimato; il che non è meraviglia, poichè non avete altra guida per governarvi nella vostra peregrinazione filosofica, che il lume abbacinato del Rosmini; e somigliate a un piloto, che pigliasse la

[1] Lett. II, p. 58.

luce di sant' Ermo, o uno di quei fuochi fatui che talvolta svolazzano per l'aria nelle notti estive, in cambio della stella polare. Quando voi volete giudicare della verità o falsità di una dottrina, ricorrete per ottimo spediente al vostro regolo, senz'avvedervi ch' esso non somiglia punto a quello di Policleto, ma piuttosto al vostro ente ideale, e che l'uno è tanto buono a servir di misura pei sistemi filosofici, quanto l'altro a rischiarare e costituire gli oggetti reali. Servendovi di questa norma, voi lodate il Kant per aver detto che *il conoscere per affermazione suppone un conoscere anteriore per puri concetti a priori;* perchè in effetto il vostro maestro è intinto della medesima pece. Ma questo, non che essere stato un progresso verso la scuola scozzese, fu un vero regresso, e il principio di tutti gli errori della filosofia critica, e in ispecie di quella subbiettività, che vi fa afa, e che è scomunicata da voi così piacevolmente, dopo avere levato a cielo il principio che la produce. Tommaso Reid non avea peccato a dire che si comincia col giudizio; ma sì a fare di questo giudizio un' analisi imperfetta; considerando un solo di quei moltiplici elementi, che ho enumerati, e che in ogni cognizione si contengono. Egli ristrinse la percezione all' individualità dei corpi; e non s'avvide ch' ella abbraccia egualmente l'elemento generico e l'elemento concreto assoluto, senza dei quali il concreto contingente non può meglio esser pensato che sussistere. Il non avere avvertito l'elemento generico gli tolse il modo di dichiarare acconciamente la natura dell' atto giudicativo, e lo costrinse ad ammettere un giudizio misterioso e inesplicabile. Il non aver considerato l'elemento concreto e assoluto l'indusse a considerare lo spirito umano come il vero e primo autore del giudizio, e quindi a ripetere la sintesi giudiziale da un atto subbiettivo, e da una legge re-

condita della mente umana. Il che distruggeva l'obbiettività del vero e spianava la via al criticismo. L'imperfezione della teorica del giudizio insegnata dagli Scozzesi deriva dunque dai vizi della loro dottrina sulla percezione; e questi vizi, che sono per sè negativi, e consistono in un'analisi parziale e manchevole, produssero, come accade, degli errori positivi. Ora che fece il Kant? Invece di supplire alle lacune della scuola di Edimborgo, e adempierne i difetti, ne rimosse quel buono che c'era; ampliò e rese universale il germe cattivo, soffocando i semi di vero che l'accompagnavano. Il Reid avea ammesso una percezione immediata, un'idea obbiettiva e affermativa del concreto corporeo; ma non avea egualmente riconosciuta la percezione del generico e del concreto assoluto, e l'obbiettività del giudizio, che accompagna la percezione di quei vari elementi, e gli congiunge insieme. Invece di stabilire, come avrebbe dovuto fare, che il giudizio appartiene all'oggetto percepito, e che il vero e primo giudicante è l'oggetto medesimo che si pone con tutte le sue parti innanzi al soggetto, egli volle ripetere da questo l'atto giudicativo, e tolse con tale ipotesi ogni valore alla percezione. Infatti come mai la percezione può essere immediata e l'idea veramente obbiettiva, se il percipiente coll'idea non apprende il giudizio, da cui dipende la realtà e l'organismo dell'oggetto ideale, e se il giudizio appartiene al soggetto che percepisce, e non alla cosa stessa percepita? Il fondatore della filosofia critica vide acutamente che da una parte il concreto contingente non potea essere pensato senza il generico, e che dall'altra parte la subbiettività del giudizio non potea accordarsi colla obbiettività dell'idea e la natura immediata della percezione. Ma invece di aggiungere il generico e l'assoluto concreto alla percezione, e obbiettivare il giudizio, egli subbiettivò l'idea,

negò alla percezione il potere di afferrare il concreto contingente, e ridusse tutta la cognizione al solo elemento generico, che, sottratto il concreto, non potea più avere altro valore che subbiettivo.

« Rosmini corresse il doppio errore di Kant, quello della « moltiplicità delle forme mostrando che esse non sono pri« mitive, ma derivate da una sola forma che è l'idea dell' « ente in universale, e l'altro più essenziale della natura *sog« gettiva* delle forme kanziane mostrando l'*oggettività* della « forma unica della ragione [1]. » Quanto alla riduzione delle forme all' idea dell' ente, il Rosmini non può farsi bello di averla trovata, avendone preso il primo concetto dal Malebranche e da altri scrittori più antichi; ma solo di averla in parte perfezionata, e in parte guasta, facendo un confronto più esteso e compiuto dell' idea dell' ente, ma spogliando esso ente della sua assoluta realtà e concretezza, e riducendolo a meno che una chimera, cioè a un non so che, il quale non essendo una cosa, non può pur chiamarsi una cosa chimerica. Ma l'altro, e assai più importante errore del Kant, fu, non che corretto, aggravato dal vostro maestro; il quale riducendo tutti gli elementi della cognizione a quel solo meschinissimo ente possibile e al senso, diede eziandio barbaramente lo sfratto a quel povero *numeno*, che il filosofo tedesco avea ricevuto a pigione nel suo sistema. Egli è vero che il Rosmini credette di alloggiarlo più al sicuro, fabbricandogli una casa a posta pel suo servigio; ma avendola edificata nel proprio spirito, e non fuori di esso, e ridotto l'ospite a condizione di un ente possibile, spogliandolo della realtà e della

[1] Lett. II, p. 51.

vita, e serbandone solo l'ombra o il cadavere, non pare che l'infelice ne abbia ricevuto vantaggio. Nè può consolarlo gran fatto il titolo onorevole d'*oggetto*, che il vostro buon maestro gli ha conceduto, quasi a ristoro delle sue sventure; giacchè questo titolo, che non essendo pure una *cosa*, ha meno consistenza e importanza di un soffio, non può compensargli in alcun modo la perdita di quella esistenza misteriosa, ma estrinseca ed effettiva, che il filosofo tedesco gli avea lasciata per carità.

« L'ente può considerarsi o in quanto è l'oggetto dell' in« telletto, cioè in quanto è *idea*, o in quanto è, non oggetto, « ma solo termine e principio d'azione modificatrice rispetto « al sentimento, cioè in quanto è *cosa reale*. L'uomo che co« nosce l'ente in quanto è idea, può poi *affermare* e così « conoscere il *sentimento* e in esso la cosa reale [1]. » In ciò consiste il mirabile progresso fatto, secondo voi, dal Rosmini sul Reid e sul Kant suoi predecessori. Il miglioramento è notabile, e ragion vuole che si consideri attentamente. Lo Scozzese avea stabilito che 1° l'uomo ha un' immediata percezione del concreto corporeo e spirituale, come oggetto del suo pensiero e cosa reale nello stesso tempo; 2° questa percezione è accompagnata da un giudizio che si forma in modo inesplicabile, giacchè il giudizio consta di un' idea generale, la quale non può essere partorita dal giudizio, dovendo concorrere alla sua formazione. Il Tedesco all' incontro affermò che 1° l'uomo non ha la percezione di alcun concreto, e quindi di nessun oggetto in sè stesso; 2° egli non conosce che certe idee generali o forme poste nel suo spirito e quindi

[1] Lett. II, p. 37.

subbiettive, colle quali congiunte alle impressioni del senso pur subbiettive, forma il giudizio; 3° v' ha tuttavia fuori dell' uomo un oggetto reale, ma inapprensibile, cioè il *numeno*. L'Italiano finalmente soprarriva, e con quella sagacità, ch'egli mi pare aver trasfusa con usura in voi suo ammiratore e discepolo, crede di risolvere il problema, e correggere gli errori de' suoi precessori, fermando i punti seguenti. 1° L'uomo non percepisce alcun concreto od oggetto reale. 2° Il solo termine della sua cognizione è l'idea del possibile, la quale non sussiste fuori del suo spirito. 3° Tale idea è un vero oggetto, perchè si distingue dall' atto intuitivo che costituisce il soggetto. 4° Accoppiando questa idea col sensibile l'uomo afferma che il reale sussiste, e dobbiam credergli sulla sua parola. Non vi par egli che l'Italia possa oggimai vantarsi, mercè del Rosmini, di aver vinta in filosofia la Prussia e la Scozia? Povero Reid! Egli avea creduto che per affermare la realtà di un oggetto sia d'uopo vedere l'oggetto reale in sè stesso per una operazione primitiva dello spirito; e che un' idea generica, astratta, come quella del possibile e qualsivoglia altra, congiunta col sensibile, che è prettamente subbiettivo di sua natura, non possa mai legittimamente far conoscere la realtà. Povero Kant! Il quale essendo avvezzo a chiamar pane il pane, e vino il vino, si sarebbe fatto coscienza di nominare obbiettive le sue forme, che non sussistono fuori del soggetto, e le ha battezzate buonamente per quel che vagliono, reputando men male l'essere accusato a ragione di scetticismo, che il burlarsi di chi legge, l'ingannare i semplici, mescendo loro il veleno come un beveraggio salutare, e insinuando l'errore coperto, il quale è tanto più dannoso dell' error nudo e svelato, quanto questo non nuoce se non a chi già lo ama, e l'altro può pregiudicare a chi cerca

sinceramente la verità. Questo privilegio era riserbato al Rosmini, che affidando le sorti del vero a una *forma*, che *non sussiste fuori della mente*, com' egli ripete, non una, ma cento volte, ha scoperto che le son salve e sicure in perpetuo contro ogni assalto degli scettici, purchè questa forma venga chiamata *oggetto*, *forma obbiettiva*, *verità*, *lume divino*, e anche *Verbo* e *Dio*, se a taluno è in piacere. E la ragione, per cui questa forma si può chiamare *oggetto*, si è che ella distinguesi dall' atto dell' intuito, che è il *soggetto*; quasi che finora non siasi chiamato *subbiettivo* tuttociò che non è fuori dello spirito, ciò che sussiste in lui, benchè distinguasi da molte facoltà e operazioni e altre appartenenze di esso spirito. Con questo felice ripiego voi siete salvo e potete andar sicuro dagli assalti di Pirrone e di tutti i suoi seguaci. Se diceste col Kant che la forma dell' essere è subbiettiva, voi potreste andarvi ad affogare; ma se consentite al Rosmini che la sia obbiettiva, benchè aggiungiate col filosofo tedesco che non *sussiste fuori della mente*, venite, abbracciamoci, siate benedetto,

« Perch' io te sopra te corono e mitrio. »

Non si può desiderare nulla di più; ogni cosa è con ciò sicura, fino a Dio stesso; ai cui bisogni è facile il supplire, facendo con un bel colpo maestro, che quella forma iniziale *non sussistente fuori della mente, si assolva* e *si compia* e diventi in fine l'Essere creatore dell' universo. E tutti questi portenti sono operati dalla verga magica del Rosmini con piccola fatica, cioè con quanta ce ne vuole per dire o scrivere una parola invece di un' altra. Imperocchè andrebbe fortemente errato chi credesse aver egli appoggiati i suoi paradossi a certe squisite

sottigliezze d'idee, secondo l'uso degli antichi Eleatici, o dei moderni Tedeschi. I Rosminiani sono gli Scotisti dell' età moderna, e lavorano la loro pietra filosofale coi lambicchi delle parole più facili a maneggiare, che quelli degli alchimisti o dei sofisti di maggior polso. L'affare non è d'ingegno o di mano, ma di lingua o di penna, strumenti assai più speditivi. Presto, presto, mettete *oggetto* invece di *soggetto,* parlate di *forma* al singolare, dite che l'*ente insussistente si assolve in sussistente,* e avrete provveduto a Dio e al mondo con quanto vale una breve soffiata di polmoni o una gocciola d' inchiostro. Solo dovrete sfiatarvi o schiccherare un po' più per parer di rispondere alle obbiezioni, avviluppando i lettori o gli uditori con qualche matassa scompigliata di vocaboli, che non vi costeranno anche molto, perchè i Rosminiani hanno il privilegio di non aver a stare, parlando o scrivendo, a sindacato dei grammatici e del vocabolario, e di poter empiere molti fogli ripetendo sempre le stesse cose, o per dir meglio, le stesse parole.

« La distinzione delle due categorie diverse dell' *ideale* e « del *reale,* dell' *idea* e della *cosa sussistente,* è strettamente « collegata con quella dell' intelletto dal senso; e all' una e « all' altra conduce la distinzione non meno essenziale del « conoscere per *idea* e del conoscere per *affermazione* [1]. » La separazione dell' idea dal giudizio, assurda per sè medesima, fu ammessa da molti filosofi anteriori alla scuola scozzese, perchè la sentenza contraria dà luogo a un' obbiezione insolubile, senza la dottrina della formola ideale. Il Reid mostrò l' assurdità della prima opinione con tale squisitezza di ana-

[1] Lett. II, p. 57.

lisi, che la fu abbandonata da tutti i filosofi, che non seppero risolversi ad essere sensisti schietti, scettici o panteisti. Tuttavia, non volendo uscire della psicologia, egli non potè risolvere quell' obbiezione; ma guidato dal suo retto senso, sostenne, a malgrado di essa, l'inseparabilità del giudizio dall' idea, confessando che la natura di questo giudizio primitivo era inesplicabile. L'essersi rinnovato ai dì nostri il divorzio dell' idea dal giudizio è uno di quei *progressi*, di cui la filosofia è debitrice sovrattutto al Rosmini. Per chiarire la falsità di questo presupposto non fa d'uopo di un lungo discorso. L'idea, o sia l'oggetto ideale, in cui termina il nostro pensiere, qualunque siasi la sua natura, *si pone* e si afferma da sè stessa, ed è impossibile allo spirito che riflette l'apprenderla, senza apprendere tale affermazione, e ripeterla a sè medesimo col giudizio. Siasi l'idea quella dell' ente possibile: egli ripugna che tale idea, affacciandosi allo spirito, non affermi la propria possibilità, e che lo spirito apprendendola non vegga questa possibilità, e non dica a sè stesso: l'ente è possibile. Per costruire questo giudizio egli non ha d'uopo che di replicare l'idea su sè stessa, servendosene come di soggetto e di predicato; e questa replicazione è fatta necessariamente dalla riflessione ripiegantesi sull' oggetto dell' intuito. Tantochè egli non può ripensare all' ente possibile per un istante o anche pel millesimo d'un istante, senza dire a sè medesimo: l'ente può essere. Se si suppone il contrario bisogna asserire che lo spirito ripensi l'ente possibile senza pensarlo; cioè che l'ente a suo riguardo si scambi col nulla, che non è pensabile; giacchè l'ente essendo la stessa affermazione, e l'affermazione essendo il giudizio, tanto è possibile il separare il giudizio dall' idea dell' ente, quanto il sequestrare l'idea dell' ente da sè medesima. Ma voi direte: il giudizio

che l'ente sia possibile importa una realtà, cioè la realtà del possibile; ora secondo il Rosmini l'ente possibile, come risplende all' intuito, non è reale; dunque chi apprende questa mera possibilità senza più, non afferma che il possibile sia reale, e quindi non fa alcun giudizio. Il raziocinio è giusto per la forma; ma pecca per la materia; perchè nella minore non vi ha altro di vero se non la proposizione incidente, che attribuisce al Rosmini l'errore della proposizion principale. E che la sentenza del Rosmini sia falsa, anzi assurda, da ciò appunto apparisce, che non si può negare che il possibile sia reale, senza distruggerlo come possibile; onde la distinzione fra il reale e l'ideale, fra il reale e il possibile, su cui posa tutto il sistema rosminiano, si chiarisce per falsa e contraddittoria in sè medesima. Or siccome la separazione dell' idea dal giudizio si fonda su questo granchio capitale, che il possibile sia pensabile senza il reale, voi vedete da voi medesimo quel che ne sèguiti. L'ente possibile, ma non reale, non potendo senza contraddizione essere il principio donde muove la potenza conoscitiva, questo principio si vuol riporre nel concetto dell' Ente reale e ideale, che nella sua idealità contiene eziandio il concetto del possibile. Il quale ha una posteriorità logica e non può avere alcuna precedenza, come vuole il Rosmini, verso l'ente reale; giacchè l'idealità a rispetto nostro è la relazione dell' Intelligibile assoluto verso il nostro conoscimento. Di che sèguita che l'idea del possibile, non che dover precedere il giudizio, non può aver luogo logicamente che dopo di esso.

« Fin dal cominciamento dell' esposizione della vostra for-
« *mola ideale* voi dite che *l'uomo non può pensar l'idea senza*
« *fare un giudizio, la cui significazione è la formola ideale,* per

« la ragione che *l'uomo non può pensare senza giudicare.* Ma « egli è vero del pari che l'uomo non può giudicare senza « pensare; infatti giudicare non si può senza far uso d'un' « idea generale, che serva di principio, di regola, di predi- « cato nel giudizio. Da questo punto, voi lo sapete, Rosmini « comincia il suo Nuovo Saggio. Or se l'uomo non può pen- « sare senza giudicare; e se giudicare non può senza pen- « sare, questo circolo come si rompe [1]? » Eccoci di nuovo alla rottura dei circoli. Ma voi che siete, come Cartesio, ancor più gran matematico che filosofo, (elogio che non compromette la vostra modestia,) mi sembrate un pulcin nella stoppa, se non sapete che invece di penare a *rompere i circoli*, egli è meglio non farne. Il circolo presente, che vi dà fastidio, è stato fabbricato da voi o dal vostro maestro, (che è tutt' uno,) come quell' altro, di cui ragionaste a proposito della necessità della parola. Mettete il compasso da parte, pigliate in vece il regolo, e le vostre linee correranno diritte, nè farete più circoli. Ma avvertite che il regolo dee essere tirato a filo per fare il suo ufficio; qual non è a gran pezza la vostra pertica filosofica, voglio dire il Nuovo Saggio; onde non è meraviglia se le righe che segnate con essa vi riescono molto torte. Imperò mi parete assai piacevole quando ripetete quella vostra frase elegante: *questo circolo come si rompe?* Sappiate che il ghirigoro, il quale vi dà noia, fu fatto dal vostro signor maestro a bella posta per cacciarvi dentro il suo ente possibile, che avea bisogno di una cornice. Volendo preparare una nicchia all' idolo plasmato dalle sue mani, e farlo apparire come un mobile necessario per arredare la filosofia, egli immaginò di far credere che senza di esso il giudizio sia impos-

[1] Lett. II, p. 59.

sibile. Ma ancorchè fosse vero, che l'atto giudicativo abbisogni di un' idea precedente, il vostro ente possibile non servirebbe a nulla, perchè tutti i possibili accumulati anco a migliaia, se non tengono nulla del reale, non potranno mai dar luogo a un solo giudizio, come tutti gli zeri del mondo non faranno mai una sola unità. Perciò vi sarebbe d'uopo ricorrere alle idee di Platone o a quelle del Leibniz, che son bene altre cose e più consistenti e fruttevoli che la stitica e secca invenzione del Rosmini. Ma è inutile lo stendersi su questo punto, poichè, ve lo ripeto, se v'ha cosa evidente e certa in filosofia, si è l' inseparabilità dell' idea dal giudizio. Com' è dunque possibile il giudizio, poichè dee constare di due idee? Questa è la difficoltà, che costrinse il Reid ad ammettere un giudizio primitivo e inesplicabile. Il Rosmini credette far meglio sostituendo al mistero un assurdo, e il più palpabile di tutti gli assurdi, qual è un' idea senza giudizio; e voi, ripetuto questo bel trovato, chiedete trionfalmente: *questo circolo come si rompe?* In verità, signor geometra, che voi siete abile a rompere i circoli, poichè credete di farlo colla loro quadratura. Ma se invece di ricorrere alle contraddizioni, e di chiedere alla psicologia ciò che ella non può dare, aveste interrogata l'ontologia, essa vi avrebbe fatta tal risposta, che toglie ogni ombra di mistero, non che d'assurdo, sul punto di cui si tratta. Il primo giudizio non è pronunziato dall' uomo, ma da Dio. L'uomo ne è già spettatore nel semplice intuito, ma non potendo ripeterlo, e appropriarselo, tal giudizio è per lui come se non fosse, perchè l' intuito che è la cognizione nel conato o sia nell' atto iniziale della potenza, non è pienamente attuata, non è cognizione compiuta che mediante la riflessione. Lo spirito nel semplice intuito vede l'idea col giudizio in essa incluso senza saper di

vederla, e quindi non giudica, nè conosce, propriamente parlando, perchè *conoscenza,* come suona lo stesso vocabolo, vuol dire *coscienza.* Ma come tosto l'atto riflesso si aggiunge all' intuitivo, mediante lo strumento della parola, l'Idea dianzi mutola fa sentire la sua voce, o piuttosto, per parlare con una metafora più esatta, l'orecchio dello spirito, cioè la riflessione, accogliendo la parola sensibile, si apre a ricevere con essa il verbo ideale, che dianzi invano risonava all' intuito veggente ma sordo, e si abilita a ripeterlo dentro a sè stesso e di fuori agli altri uomini. Il primo pronunziato dell' Idea in questo colloquio interiore è la parola udita da Mosè nel rubo ardente e miracoloso di Madian : *Io sono colui che sono* [1]. Il secondo pronunziato esposto storicamente e nella terza persona dallo stesso Mosè, nell' esordio del Genesi, suona nella persona prima, in quanto esce dalla voce ideale: *Io creo il cielo e la terra.* Questi due oracoli che si succedono logicamente, secondo l'ordine espresso, sono simultanei cronologicamente, e s' intrecciano insieme nell' unità dell' Idea per formare un solo giudizio organico e complessivo, il cui soggetto esprime un giudizio speculativo, e il predicato un giudizio pratico, cioè l'uno un assioma divino, e l'altro un fatto divino [2], donde tutti gli assiomi e fatti dipendono, e che commessi e ridotti a una sola proposizione, mediante il loro organismo, costituiscono il principio unico di tutto lo scibile. Ho detto che ciò succede in un colloquio interiore; perchè in effetto, quando spunta la riflessione, ed elice il primo suo atto, il monologo dell' intuito diventa dialogo, l'Idea non è più soli-

[1] Ex. III, 14.

[2] Il fatto divino si può anche impropriamente chiamare assioma, in quanto si conosce per modo immediato e senza intervento del raziocinio.

taria com' era dianzi a rispetto nostro, ma diventa viva e sociale, e il parlante divino, essendo udito dallo spirito, produce la prima parola umana, la quale non è che l'assenso dell'uomo a quel primo verbo. Laonde se la voce ideale personificata nell' Idea era: *Io sono*[1], la risposta dello spirito dee significarsi colla forma vocativa e colla seconda persona: *Tu sei*[2]; la qual forma esprime il primo atto riflessivo, e compie, per così dire, la prima scena di quel dramma intellettuale, che comincia fra lo spirito umano e il suo Creatore. Ma quando la riflessione ha risposto in questo modo affettuoso e drammatico all' eloquio personale e intimo dell' Idea creatrice, ella sente il bisogno di replicare a sè stessa e di separare dalla personalità propria la verità espressa dalla voce ideale, per esprimerne l'indole assoluta; onde ricorrendo alla terza persona, ella dice: *Egli è*[3]; e compie l'assioma protologico esprimendo la formola ideale in modo assoluto e indipendente dall' individualità umana, e dicendo: *l'Ente crea l'esistente;* e questo è il secondo atto della riflessione. Questo passaggio successivo della formola ideale per le tre persone del verbo, espresse dalle tre forme: *io sono, tu sei, egli è,* spiega e determina a capello l'origine del giudizio. Il quale apparisce divino nella prima forma, umano e divino nella seconda, umano nella terza; ma siccome la terza è una semplice ripetizione della seconda, e la seconda della prima, ne segue che il giudizio umano non è mai che la ripetizione del giudizio divino onnipresente all' intuito e per esso riverberante nella riflessione. Dalle cose discorse di sopra risulta che tutti gli elementi della formola ideale, si trovano in ogni atto cono-

[1] *Ego sum.* Ex. III, 14.

[2] *Tu es.* Matth. XVI, 16.

[3] *Qui est.* Ex. III, 14.

scitivo, e che quindi ogni proposizione che abbia senso esprime in qualche modo, (confusamente quanto si voglia,) la formola. Da questa espressione confusa e imperfettissima alla formola compita e magnifica della rivelazione premessa dal legislatore degli Ebrei al primo de' suoi libri, e ripetuta dal fanciullo cattolico sotto la disciplina della Chiesa, grandissimo certo e per poco infinito è l'intervallo; come smisurata è la distanza da una formola scientifica di Pitagora o dell' Iching [1] a quelle del Newton, del Lagrangia e dell' Eulero. Tuttavia all' occhio esercitato del filosofo la formola è visibile in ogni sentenza; come mi sarebbe facile il provare, se si potesse chiudere in poche parole un' analisi, che non può esser chiara e efficace, se non con lungo e minuto ragionamento. Per ora mi basti il conchiudere che l'ordito del primo giudizio si spiega a meraviglia, e la difficoltà non potuta risolvere dal Reid si rimuove del tutto, se in vece di ricorrere al paradosso non tollerabile di un' idea senza giudizio, si considera il giudizio umano come una semplice ripetizione di un giudizio divino. Sig. Tarditi, il cerchio è rotto, senza, il vostro aiuto; provate se vi riesce di rifarlo colle vostre seste.

« A quel modo stesso che voi ricorrete alla geometria o « alla fisica o alla fisiologia, se vi occorre di aver bisogno di « nulla che appartenga o all' estensione o alle leggi dei feno- « meni dei corpi o delle vitali funzioni; così voi dovete di « necessità ricorrere alla psicologia per avere i dati certi di « cui abbisognate intorno ai fatti dello spirito umano, quali

[1] Il più antico dei Ching cinesi, la revisione o compilazione dei quali è attribuita a Confusio.

« appunto sono il pensare e il *giudicare* [1]. » Dalle cose dette potete raccogliere quanto sia acconcio il vostro provvedimento di ricorrere alla psicologia per ispiegare l'origine del giudizio. Egli è appunto per aver voluto praticar questa via, che nè il Reid, nè altri valentuomini, i quali, senza far torto al Rosmini, aveano un cervello capace almeno quanto il suo, non poterono sciorre quel groppo difficile. Cosicchè voi colla vostra sapienza veramente omeopatica cercate la medicina del male nella causa stessa che lo ha prodotto. La psicologia, scienza nobilissima, non può essere che secondaria, e non dee aspirare al primo luogo, se vuol mantenersi in onore; perchè occupando gli altrui diritti, ella distrugge i propri, e non solo scapita del suo vero grado, ma non è più scienza. Qual è appunto la psicologia ch' è in voga al dì d'oggi, e specialmente la vostra; giacchè voi, o dirò meglio il Rosmini, di cui siete l'ombra fedelissima, con tutte le sue pretensioni di ristorare la scienza, ha ubbidito puntualmente al genio servile e materiale del secolo, e non ha osato scostarsene di un solo passo. La psicologia senza ontologia può essere un raccolto di fatti, non una spiegazione; una storia, non una scienza; e siccome in ogni ordine di cose l'origine di un fatto o fenomeno, qualunque siasi, gli sovrastà e non può dichiararsi che mediante qualche notizia superiore, una psicologia non aiutata nè guidata dai dati ontologici non potrà mai spiegare le operazioni dell' animo umano, nè mostrar la radice della loro legittimità. Laonde i psicologi moderni, che hanno dato un bel vale all' ontologia, o al più non la riconoscono che come figliuola, invece di venerarla per loro madre e maestra, non si mostrano più savi investigando la natura del giudizio, che

[1] Lett. II, p. 59.

ricercando quella dell' immaginativa, della volontà, dell' arbitrio, o discorrendo dell' associazione delle idee, o trattando la prediletta quistione della loro origine. Il giudizio umano dovendo esser composto di due idee, e ciascuna di queste non potendo stare senza un giudizio, egli è chiaro che l' uomo non può essere autore del primo giudizio, ma solo ripetitore, ricevendolo bello e fatto, mediante la sintesi di due idee somministrategli contemporaneamente, e unite insieme logicamente con tale organismo, che l' una di esse come concreto causante produca l'altra, e come pensiero personale e parlante l'affermi coll' atto stesso che la produce. Ora tutte queste condizioni si ottengono a meraviglia colla formola ideale, e non si possono trovare in alcun modo senza di essa.

« Voi dovete dunque lasciare in disparte l'antipatia che « avete per la psicologia e pel psicologismo, e colla sola os- « servazione psicologica, ma imparziale, compiuta, qual è « degna del filosofo, accertarvi che bisogna distinguere nell' « uomo un conoscere per *idea* e un conoscere per *afferma-* « *zione,* un pensare puro e un giudicare. Allora vedreste « che questo secondo presuppone il primo, non viceversa; « che nel secondo solamente può comprendersi la realità o « sussistenza dell' oggetto pensato, non nel primo, il quale « comprende solo la possibilità o l'idealità della cosa pensata; « che il termine o l'oggetto di questo è un' essenza pura, il « termine o l'oggetto dell' altro è l'atto stesso onde un' « essenza sussiste. Voi vedreste che il pensare puro si dis- « tingue dal giudicare, come l'*essenza* si distingue dalla *sus-* « *sistenza,* come l'idea o il concetto si distingue dalla afferma- « zione o dalla persuasione [1]. » Se l'*antipatia,* che si ha per

[1] Lett. II, p. 59, 60.

una cosa produce per ordinario la non curanza e quindi la poca o niuna conoscenza di essa, convien dire che voi abbiate un' *antipatia* verso le ricerche psicologiche almeno così grande, com' è l'amore che portate al vostro maestro. Quanto a me, io amo e pregio assaissimo una disciplina sì bella, e voi, come Rosminiano che siete, non dovete credermi sì sprovveduto di quel legittimo egoismo, che è comune a tutti gli uomini, e che facendo prediligere e curare le cose proprie, non può render l'animo indifferente a una scienza, che ha per soggetto il nostro proprio animo. Ma come, benchè ami me stesso, perchè l'istinto e la ragione del pari me lo comandano, debbo però studiarmi, e come uomo e come cristiano, di tener questo affetto fra i limiti convenevoli, e subordinarlo a quello che si dee avere verso il principio e fine di ogni cosa; così benchè io apprezzi la scienza dell' anima quanto debbo, le antepongo però di gran lunga quella di Dio, senza credere perciò di far torto alla prima; giacchè il divario e intervallo che corre fra gli oggetti dee pure stendersi alle scienze, che se ne intromettono. Voi all' incontro colla vostra bella distinzione del reale e dell' ideale, e col disporre questi due ordini a rovescio l'uno dell' altro, confessate volentieri che Dio è innanzi all' uomo nel giro delle cose, e che dee esserlo in quello delle affezioni; ma quanto alle cognizioni, che sono a parer vostro un' altra faccenda, voi dite senza scrupolo che l' uomo va innanzi a Dio, e fate professione d'egoismo scientifico con piena sicurtà di coscienza. Ma badate bene, che l' egoismo intellettuale spiana la via al morale; perchè tutto nell' uomo è connesso e accordante; tanto che è difficile che il cuore ponga il fine ultimo de' suoi desideri colà, dove lo spirito non colloca il capo, ma solo la coda, delle sue cognizioni. Imperocchè ciò che ha va-

lor di fine nella vita operativa dee avere ragion di principio nella vita conoscitiva. Voi vedete adunque che io non posso essere più avverso alla psicologia che a me medesimo, e che voi non siate al vostro sistema, se già nol confondete col vero, immedesimando il Rosmini coll' Assoluto; il che, a dirvela schietta, non mi pare affatto improbabile. Imperocchè se *l'ente iniziale che si assolve* e si deifica, non esiste altrove che nel cervello del vostro maestro; convien dire ch' egli sia proprio questo ente in anima ed in corpo. Nel qual caso il nostro litigio sarebbe terminato; perchè il Rosmini, novello Fichte, descrivendoci il proprio animo, avrebbe fatta la storia di Dio; onde d'ora innanzi la sua psicologia e l'ontologia farebbero una cosa sola.

Voi direte forse che, discorrendola così, io non parlo sul serio; ma rammentate il proverbio che dice: qual botta dà, tal riceve. Io non posso rimbeccare la palla altrimenti che voi me la mandiate; e se talvolta le mie risposte vi paiono poco gravi, badate che in tali occorrenze le vostre obbiezioni lo sono assai meno. E che diamine volete che vi si replichi, quando mi convenite in giudizio accusandomi di lesa psicologia, e pretendete che io offendo i suoi diritti e stò in cagnesco seco, unicamente perchè le disdico il privilegio di scienza prima, e provo che esso non può attribuirlesi senza far torto a un' altra scienza molto più nobile? Oh a questa stregua, chi impedisce al ricco di rubare dee essere incolpato qual violatore della sua proprietà, e usurpatore de' suoi diritti. Ad argomenti così speciosi come volete che si risponda senza ridere? E quando voi m' insegnate ciò che io debbo studiare e ciò che io debbo conoscere; e mi promettete che seguendo le vostre illustri pedate *vedrò* questo e *vedrò* quello;

e mi fate il dottore addosso con una prosopopea impareggiabile; posso credere che non vogliate scherzare? Dovrò io imitare il vostro sussiego, e mettendo il galateo da parte, dirvi che io m'intendo forse di psicologia più di voi e di dieci dei pari vostri, e che non credo anche con questo di farmi un grande elogio? Che ho cominciato a studiar questa scienza venticinque anni sono, e ho meditato sull' *idea* e sull' *affermazione* molto tempo prima di essere addottrinato dalle mirabili vostre lettere, e rischiarato dal *lume ideale* del Rosmini? Che se ho combattuto in molti punti quest' autore, l'ho fatto dopo un lungo esame, e che posso sfidare senza temerità e il Rosmini e voi e tutti i vostri compagni a indebolire le mie ragioni? Che quando si tratta di parlare colla stampa io non procedo affatto all' avventata, e non soglio espormi al pericolo, in cui incorrono i temerari oppositori, di essere confusi e svergognati pubblicamente? Che io soglio pesare le mie forze e le mie ragioni, prima di farne prova, per non mettermi a rischio di volerla coi più valenti? Che prima di dettare io sono avvezzo a pensare, e ad occuparmi non solo delle idee, ma eziandio un pochino delle parole, giudicando che chi scrive, non solo vuol essere inteso, ma dee mostrarsi in pubblico vestito con qualche decenza, e non imitare i cinici, che escono in farsetto o in veste da camera? Che ho studiata la mia lingua molti anni prima di stampar dei libri, e che non mi vi sono arrischiato, se non quando ho creduto di sapermi esprimere in modo almeno mediocre, tollerabile, e non affatto da barbaro? Che io mi periterei di sciorinare una così bella dottrina come quella, di cui fate professione, e di mandarla al palio così elegantemente abbigliata come si vede negli scritti vostri, dove non è logica, nè stile, nè lingua, nè erudizione, nè decenza, nè gentilezza? Ma se

io dicessi tutte queste cose, non insegnerei nulla di nuovo a chi legge gli scritti miei e li paragona coi vostri; laonde mi risolvo che ogni qualvolta voi sragionate troppo manifestamente, (che non avvien di rado,) invece di contrastarvi con ragioni, mi sia permesso di ridere.

« Voi invece usando di un' osservazione psicologica, par-« ziale, imperfetta o preoccupato dall' ontologismo, perchè « l'Ente reale come punto di partenza non si conosce che « per mezzo di un giudizio, voi avete supposto che il pensare « puro, il conoscere per idea fosse un *astrarre* e non un co-« noscere propriamente [1]. » Io non credo che il conoscere per idea sia un astrarre, perchè stimo che l'idea inchiuda sempre un giudizio, e che senza giudizio non si possa dare astrazione. Credo bensì che astraendo si può dividere un' idea composta ne' suoi elementi, in modo però che l'astrazione non può mai consistere nel separar l'idea da ogni realtà, ma solo nel dividere un' idea dall' altra e quindi una relazione della realtà dalle altre attinenze che l'accompagnano. Così quando per astrazione separate l'idea del mero possibile dall' ideale, che tutte le idee abbraccia, voi non potete mica disgiungere il possibile dal reale assoluto, poichè in tal caso il possibile lascerebbe d'esser possibile, ma lo segregate solamente dalle altre attinenze che il reale assoluto ha qual ideale colle altre idee, e verbigrazia, come causa co' suoi effetti, come sostanza colle sue perfezioni, ponghiamo, colla potenza, colla bontà, e via discorrendo. E quando si dice di considerare per astrazione il possibile solo come possibile, ciò non significa che si abbia l'occhio alla possibilità disgiunta

[1] Lett. II, p. 60.

dalla realtà, in quanto essa costituisce il possibile, ma unicamente che non si ha riguardo alla realtà per gli altri suoi rispetti. Imperocchè quel vostro *pensare puro* senza *giudizio*, quella vostra *essenza* schietta senza *sussistenza*, sono quintessenze contradditorie, uscite dai lambicchi tedeschi, e simili a quelle, di cui si burla lo stesso Rosmini, ma con poca coscienza [1], giacchè non se ne cava meno costrutto, che dagli stillati e dai sughi lavorati nella sua officina. Il vostro ente possibile, che non è reale in nessun modo, nè pure come possibile, somiglia quel certo capello, che si mostrava come una reliquia, ma era sì fino e sottile, che il mostratore medesimo invecchiato in questo uffizio, e avvezzo a maneggiar di frequente quel filo esilissimo, non l'avea pur veduto una volta sola. Così possiam esser sicuri che nè il Rosmini, nè alcuno de' suoi discepoli, non ha giammai pensato il suo ente possibile, destituito di ogni realtà. In prova di che, vedete che quando volete esprimere il vostro concetto siete costretto a dire *l'ente possibile* o *il possibile*; nelle quali frasi il sostantivo, o l'addiettivo sostantivato e suo vicario accenna alla realtà; giacchè l'aggiunto di *possibile*, senza il sostantivo *ente* espresso o sottinteso, non ha senso, non può essere pensato, e nemmeno vestire le apparenze del pensiero, come farebbe se diceste *il nulla possibile*. La qual sola avvertenza basta a farvi capace dell'assurdità della vostra opinione, se pur vi è *possibile* in questa sorta di controversie il capir qualche cosa. Imperocchè voi non negherete che quando si dice *l'ente è possibile*, vi ha affermazione, e giudizio inchiudente una realtà, e non la sola idea disgiunta dalla realtà e dal giudizio, secondo il vostro sistema. Ora se voi sentite a dire in-

[1] *Il Rinnov. della filos. del Mam. esam.*, p. 360 seg.

vece *l'ente possibile,* senza più, e capite il senso di queste due voci, voi non avete nè più nè meno dinanzi allo spirito lo stesso concetto di chi pronunzia *l' ente è possibile* , con questo solo divario, che nel primo caso voi vedete solo il giudizio obbiettivo senza ripeterlo, laddove nel secondo caso voi lo ripetete, ve lo appropriate, e lo subbiettivate senza però distruggere la sua obbiettività. Quindi è che nel primo presupposto voi siete solo uditore, e nel secondo siete parlante e ripetitore; perchè in effetto non si può riflettere senza giudicare; ma il giudizio riflessivo è una ripetizione del giudizio intuitivo. Laonde voi potete benissimo intendere intuitivamente questa frase letta o udita *ente possibile*, ma non potete intenderla riflessivamente cioè conoscerla, senza replicarla, nè replicarla senza aggiungervi la copula *è*, espressa o sottintesa. Il giudizio adunque si distingue dall' idea, se ragguagliate il giudizio umano cioè riflesssivo coll' idea intuita, ma scompagnata dalla riflessione ; cioè se riscontrate insieme due stati psicologici diversi, qual sono l' intuitivo e il riflessivo, pigliando da questo il primo e da quello il secondo termine del vostro paragone. Ma se in vece considerate ogni stato psicologico in sè stesso e verso sè stesso, comparando l' idea meramente intuitiva col giudizio meramente obbiettivo e divino, e l' idea riflessiva col giudizio subbiettivo e umano, v' ha ripugnanza manifesta a separar il giudizio dall' idea, o l'idea dal giudizio.

« Siccome l'uomo non comincia coll' astrazione, avete con-
« chiuso che dunque egli deve cominciare col pensare o co-
« noscere giudicando e per ciò stesso comprendere nella sua
« prima cognizione l'essere sussistente, e non semplicemente

« l'essere possibile o ideale [1]. » Ho conchiuso che l'uomo dee cominciare col giudizio, 1° perchè in effetto così comincia; 2° perchè non può cominciare altrimenti. La prima asserzione è fondata sull' osservazione e sull' evidenza immediata del fatto: la seconda sui raziocinii fatti *ab absurdis*. Voi non *solo* non avete finora oppugnate queste ragioni, ma mostrate di non averle nemmeno capite, poichè supponete che io sia proceduto per via d'ipotesi. Aggiugnete che se pur fosse vero, (ciò che ho provato essere assurdo,) che l'idea si sequestrasse dal giudizio, non si potrebbe però mai cominciare dall' astratto, invece del concreto; perchè quello deriva da questo e non viceversa. Infatti se voi cominciate dall' astratto, donde piglierete il concreto? Dal senso? Ma il senso non può porgere alcun elemento intellettivo. Ora il concreto o l'individuale è un elemento intellettuale quanto quelli di ente e di esistente, di necessario e di contingente, che costituiscono le due specie del concreto, e non può meglio derivare dai sensi che tali concetti e quelli di causa, sostanza ecc. possano avere un' origine sensata. È inoltre un elemento intellettuale, poichè non può essere sensitivo; e non può esser sensitivo, perchè ogni sensibile, come tale, è meramente subbiettivo, nè può essere obbiettivato, cioè reso concreto, se non dall' accessione dell' idea per confession dello stesso Rosmini. Queste cose non si ponno più mettere in dubbio al dì d'oggi dopo la controversia sostenuta dai recenti razionalisti, cominciando dal Reid e dal Kant fino al Cousin, contro i vecchi sensisti; nella qual parte è riposto il solo vero progresso della psicologia moderna. Se dunque il concreto non può derivare nè dal sensibile, nè dall' astratto, e se per confessione di tutti l'ente

[1] Lett. II, p. 60.

possibile è un astratto e non un concreto, voi vedete che ne consèguiti. Negherete forse che l'ente possibile sia un astratto? Se foste un altro uomo crederei di farvi ingiuria a supporlo, poichè il contrario è ammesso da tutti i logici, e confessato dal vostro medesimo maestro; ma siccome le vostre Lettere basterebbero sole per provare quasi a ogni passo la celebre sentenza di Cicerone, *nulla esservi di tanto assurdo che non sia stato detto da qualche filosofo*, vi pregherò ad osservare che, se l'ente possibile non è un astratto, dee di necessità essere un concreto, che è quanto dire una cosa reale. Vorrete forse immaginare qualche non so che interposto fra l'astratto e il concreto? Giacchè il vostro maestro si diletta molto di tali mezzi impossibili, conforme al genio della sua *ideologia*, (come voi la chiamate,) che tramezza fra l'ontologia e la psicologia con quel buon successo che abbiamo veduto. A tal effetto non avete che a coniare un nuovo vocabolo; fattura molto agevole a voi altri, che in opera di lingua vi date tanto impaccio della Crusca quanto in filosofia della farina, voglio dire del retto senso e della logica. Ma finchè non avrete fatta questa erculea ed atlantica fatica, (intorno alla quale potrete consigliarvi colla celebre accademia di Pest, che attende ad arricchire la lingua ungarese, e spese testè molte tornate unicamente per battezzare il cioccolatte,) ci permetterete di credere che non essendovi mezzo tra il concreto e l'astratto, e l'ente possibile non essendo un concreto, quest'ente dee di necessità essere un astratto. Ora un astratto senza astrazione, cioè *proles sine matre creata*, è una meraviglia solo degna di voi, e il comune degli uomini amerà meglio di credere che lo spirito umano non può cominciar dall'astratto, l'astrazione essendo di tal natura che presuppone di necessità un concreto anteriore. Ma di ciò più

a lungo in un' altra occasione. Frattanto mi permetterete di pigliare un poco di lena, prima di continuare l'esame della vostra critica, e veder s'io merito l'alto onore che mi fate, paragonando la mia dottrina a quella di un illustre Francese dei dì nostri.

TAVOLA E SOMMARIO

LETTERA PRIMA.

LETTERA SECONDA.

LETTERA TERZA.

LETTERA QUARTA.

LETTERA QUINTA.

LETTERA SESTA.

LETTERA SETTIMA.

FINE DEL PRIMO TOMO DEGLI ERRORI DEL ROSMINI.

DEGLI ERRORI

FILOSOFICI

DI ANTONIO ROSMINI,

PER

VINCENZO GIOBERTI.

EDIZIONE SECONDA.

Ab Iove principium.
VIRG., Buc. III.
Conf. ARAT., ap. CIC. De leg. II, 3.
De Rep. I, 36.

TOMO II.



BRUSSELLE

DALLE STAMPE DI MELINE, CANS E COMPAGNIA
LIBRERIA, STAMPERIA E FONDERIA DI CARATTERI

1848

LETTERA OTTAVA.

LETTERA OTTAVA.

« Ragionando a un dipresso come ragiona Cousin, mal-
« grado ciò che avete scritto nelle vostre Considerazioni
« intorno alla sua dottrina, siete riuscito allo stesso punto
« di partenza dell'eloquente professore di Parigi. » Se *riuscire* qui vuol dire *arrivare,* non so come in geografia ed in lingua si possa arrivare al punto, da cui si parte. Volete forse fabbricare un altro *circolo* per aver il piacere di *romperlo?* « Qual
« è infatti il punto di partenza a cui il signor Cousin crede
« di riuscire adoperando il metodo psicologico? La perce-
« zione primitiva, immediata, spontanea, la quale com-
« prende l'Assoluto ossia Dio, il *me* e il *non me* « (garba-
« tissimo!) » e la relazione di questi all'Assoluto cioè a

« Dio. E qual è il punto di partenza a cui voi giugnete? » Scusatemi se v' interrompo. Ma che diavolo di gergo è cotesto vostro? Voi dunque se voleste fare un viaggio a Parigi, direste che questa città è il punto di partenza a cui intendete di giungere? Se parlaste in tal forma agli uffiziali della Diligenza, correreste rischio di essere condotto in quello scambio a Charenton o a Bicêtre. Un gallicismo in grazia di un assurdo! Ma ripigliamo il vostro bel discorso. « Qual è il « punto di partenza, a cui voi giugnete? *L'ente assoluto con-* « *templato nella sua concretezza si mostra all' intuito come* « *creante; e il doppio ordine degli esistenti, cioè lo spirito e il* « *sensibile universo ci è rivelato dall' intuito della creazione in-* « *separabile da quello dell' Ente creatore*. In ogni sua percezione « il vostro spirito intuisce dunque Dio come creante le esis- « tenze e sè stesso e il sensibile universo come uscenti dalla « virtù creatrice di Dio. Tutta la differenza tra il punto di « partenza del Cousin ed il vostro si riduce a questo che voi « dite apertamente ciò che non l' intuito ma la rivelazione v' « insegna, che cioè la relazione del *me* e del *non me* con Dio « è quella di creature a creatore. Il vostro metodo non è cer- « tamente lo stesso che quello del traduttore di Platone; ma « voi sapete che il metodo non diversifica le filosofie, bensì il « punto di partenza [1]. » Egli è difficile l' accumulare più falsità in così poche righe. Notate bene che io dico falsità e non falsificazioni, perchè io vi credo galantuomo e incapace di mentire agli altri e a voi stesso, e calunniare scientemente un autore cattolico, adulterando la sua dottrina e l' altrui per farlo parere simile agli eterodossi. D' altra parte io non son costretto di ricorrere a questo doloroso spediente per com-

[1] Lett. II, p. 60, 61.

prendere la vostra accusa; giacchè non è da meravigliare se non avete capito nè me, nè il Cousin, essendovi talvolta accaduto di frantendere il vostro stesso maestro. E Dio sa quanto dovete averlo studiato, se lo studio che si fa dei libri corrisponde per ordinario alla venerazione, in cui si tengono! Mi spiace che per districare questo viluppo di granchi e di farfalloni, dovrò spenderci alquante parole; ma egli mi è forza il farlo, per doppio titolo; giacchè oltre al confondermi quasi col Cousin, mi fate l'onore di affratellarmi col vostro maestro; a cui vorrei somigliare piuttosto per le virtù dell'animo, che per la urbanità delle maniere, o per le dottrine filosofiche.

1° Il Cousin fonda l'ontologia sulla psicologia, e quindi muove dalla considerazione dell' animo umano: questo è uno dei punti più espressi e più inculcati delle sue dottrine, del quale egli si fa bello in molti luoghi, come se fosse un suo trovato. Io seguo il processo contrario, e sono rigorosamente ontologista, quando il professor parigino è psicologista assoluto. Egli procede per analisi, ed io per sintesi; egli si vale della riflession psicologica e della osservazione avvalorata dall' induzione; io adopero la riflessione ontologica e l' osservazione corroborata dal raziocinio. Si può egli immaginare una discrepanza maggiore di metodo? E chi sa che cosa è il metodo, da ciò solo può conchiudere quanto grande sia l' intervallo che corre fra le nostre dottrine. Voi confessate che i nostri metodi sono opposti, ma non fate alcun caso di questo divario, perchè credete che abbiamo lo stesso punto di partenza. Ma che cos' è il punto di partenza, se non la base determinativa del metodo? E quando i metodi differiscono, come vi basta l' animo di supporre che il punto di partenza

sia il medesimo? Ciò non vi pare strano, perchè scambiate il punto di partenza con quello di arrivo, le mosse colla meta, il principio del viaggio col fine. Vedete quanto importa il non far caso del vocabolario! E se voi, correndo il palio, commetteste lo stesso scambio che avete fatto in filosofia, non si direbbe che siete veramente un filosofo? Qual è il punto di partenza del professore francese? Il vostro, quello di Cartesio, e di tutti i psicologisti, cioè la creatura. Qual è il mio? Il Creatore. Si può egli concepire un maggiore intervallo? Il mio punto di partenza è il vostro punto di arrivo, quello cioè a cui volete pervenire, che ponete nel fine della scienza, e a cui non giungerete, ancorchè viaggiaste in eterno, perchè, come ho provato, il psicologismo non può senza contraddizione condurre all' Idea. Il Cousin si propone adunque come scopo del suo pellegrinaggio il principio del mio, e si rende impossibile il conseguirlo eziandio come scopo. Credete voi che due viandanti di questa sorta possano considerarsi come compagni o vicini, e viaggiare nello stesso legno, o almeno di conserva nel medesimo stuolo di barche o di carrozze, e alloggiare negli stessi alberghi, e abbracciarsi congratulandosi al toccare la meta?

2° Che il Cousin non possa conseguire nemmeno come fine ciò che io pongo per principio dello studio filosofico, dovreste saperlo, se avete lette le mie e le sue opere. Io ho provato, che movendo dall' esistente egli è impossibile il trovare logicamente il concetto della creazione, e salire col mezzo di esso alla nozione pura dell' Ente. Ho corroborate le mie prove colla storia dei sistemi filosofici e delle religioni, cominciando fin dai tempi più antichi. Ho mostrato che tolta via la creazione si riesce a un Ente contraddittorio, cioè a un

Ente che contiene in sè l' esistente, come parte della propria natura, e lo produce di fuori, non già creandolo, ma esplicandolo, secondo la mente degli emanatisti e dei panteisti. E tal è appunto l' esito a cui giunse il Cousin, e voi eziandio il confessate; ma anche ciò non rileva; e quest' altro divario vi pare, come il primo, un accidente, che non può frodarmi l'onore di esser complice o discepolo del professor di Parigi. Io vi chieggo se i nostri metodi siano affatto diversi, e voi rispondete che sì, ma che ciò poco monta. E il punto di partenza non è anche opposto? Bisogna confessarlo; ma questa è una ciancia. E gli oggetti che s' incontrano per via, e il termine a cui si giunge? Differentissimi. Dunque il Cousin ed io siamo fratelli o almeno cugini. Ma qual è, per Giove, la ragione della nostra parentela, giacchè nel metodo, nei principii, nelle conclusioni, in tutti i punti essenziali, discordiamo fra noi onninamente? Forse perchè il Cousin parla di *Dio*, di *mondo*, di *creazione*, e forma con queste tre voci una spezie di triade ontologica? In verità che se voi accoppiate gli uomini, e intessete le loro genealogie, governandovi con tali rassomiglianze di numeri e di vocaboli, voi farete di Mosè e di san Paolo due complici dello Spinoza; e potrete anco aggiungere per accrescere l'analogia che tutti e tre furono ebrei, come il Cousin ed io siamo cristiani. Non vedete che a questo ragguaglio tutti i filosofi farebbero una sola famiglia? Che Epicuro potrebbe aversi per un discepolo di Socrate, il Condillac del Malebranche, e ciò che è ancor più strano, un ontologista del Rosmini? Forsechè certe somiglianze esteriori e apparenti di voci e di formole bastano a costituire una vera analogia, non che una medesimezza? Qual è il filosofo, che bene o male non abbia parlato di Dio, del mondo e delle loro attinenze? Quanti non sono che hanno immaginate delle for-

mole ternarie psicologiche, ontologiche, teologiche, cosmologiche, morali, politiche, estetiche, storiche, poetiche, che non han nulla fra loro di comune, salvo il numero? Questi puerili ragguagli numerali possono convenire a certi cattivi Pitagorici e Platonici, ai Cabalisti, ai falsi mistici, ai raffinatori di Trinità che fioriscono in Germania ed in Francia, e a tutta la generazione degli scrittori eleganti e superficiali, ma sono indegni di un filosofo. E quando fossero di qualche momento, come non vedete che per la stessa ragione ch' io mi rassomiglio al Cousin, questi si accosta a tutti i suoi antecessori fino a Pitagora e a Viasa? Onde non saprei per qual ragione vorreste conchiuderne ch' io sia stato nudrito sulle ripe della Senna anzichè su quelle del Gange o del Nilo. E se volete a marcia forza che io abbia tolto di peso la mia formola da qualche luogo, perchè supporre che io l'abbia accattata da un Gallo nostro coetaneo? Forse mi stimate di sì scarso discernimento, che quando volessi rubare, e arricchirmi con furti eruditi, non sapessi far migliore elezione? Perchè non mi pubblicate anzi per plagiario di Platone, di Santo Agostino, del Leibnizio? Questi uomini sono così grandi e onorati, che io, non che averne onta o scrupolo, vorrei quasi gloriarmi di aver saputo involar loro qualche cosa. O perchè non risalire ancor più alto, e accusarmi di un ladroneccio, ch' io sono stato il primo a confessare e pubblicare? Come volete che io sia ricorso al Cousin, per avere una formola così guasta e alterata, ch' io avrei dovuto penare a racconciarla e trasformarla, invece di pigliarla da Mosè, che me la dava bella e purgata da ogni mendo? Non ho io detto che il solo mio merito è di aver trasferito sul limitare della filosofia quelle semplici e magnifiche parole, che furono scritte dal dito di Dio sul frontispizio della rivelazione? Potete pensare che la Genesi mi sia

men nota o meno autorevole dei Frammenti filosofici? E ch' io posponga le fonti bibliche ai rigagnoli francesi? Ma ciò che è più bello si è, che voi medesimo dite il contrario, e volendo anche voltarmelo a colpa, vi contraddite, e in cambio di una semplicità ne dite due. Imperocchè forzato a riconoscere che io ammetto una vera creazione invece dell' emanazione insegnata dal Cousin e da tutti i panteisti (una bagattella!) voi aggiungete che *io dico apertamente ciò che non l' intuito ma la rivelazione m' insegna*. Ma se la rivelazione m' insegna oltre l' atto creativo tutta la formola, perchè volete ch' io abbia imparato questa dal Cousin, che me la porge essenzialmente viziata, in vece di apprenderla dalla rivelazione, che me la presenta pura e interissima? Nè altri fuori di vòi potrà inferire che la creazione non sia data dall' intuito, perchè si contiene nei documenti rivelati, se prima non prova che la rivelazione l' insegna come semplice mistero, e non come dogma intelligibile. Or la rivelazione non può annunziarla come un pretto mistero, se l' intuito ce la fa conoscere in modo chiaro, splendido, incontestabile, come ho provato in queste Lettere e nella Introduzione, se questa idea si trova in ogni nostro atto conoscitivo, e se non è possibile l' intender nulla e il fare il menomo giudizio senza possederla. Ma voi siete così losco dell' intelletto, e avete il tatto filosofico così grossiere che non potete scorgere nè palpare queste finezze ideali, e somigliate al volgo che ride degl' imponderabili, perchè non si possono brancicar colle mani, nè pesare colla stadera. Egli è vero, che gli ammaestramenti intuitivi non potendo essere ripetuti dalla riflessione se non per via del linguaggio, e questo potendoli esprimere in modo più o meno distinto e adequato, la parola mosaica e cristiana è necessaria per conoscere distintamente la creazione, e aver compita e

ben profilata tutta la formola. Ma la religione insegnandoci il vero in quanto è preambolo o articolo di fede, non in quanto è parte di scienza, rimane a noi l'ufficio di collocare quelle verità rivelate, che sono anco razionali, al loro debito luogo nell' edifizio enciclopedico. Il dogma della creazione fu avuto finora per un semplice corollario : io senza torgli la dignità di teorema, gli ho conferita eziandio quella di assioma, mostrando ch' esso è il principio dei principii e la base universale di tutto lo scibile. E voi che siete cattolico ve ne indegnate come di un' eresia, e vi ostinate con una pertinacia incredibile a esautorare quel dogma importantissimo del grado a cui l' ho sublimato, mettendolo in capo alla scienza, per rincacciarlo alla coda, dove i filosofi confinato l'avevano. Questo mio assunto vi pare un attentato tanto empio e sacrilego, quanto è il voler cominciare da Dio la scienza, e mi fulminate senza misericordia con quei vostri terribili ed elegantissimi anatemi, chiamandomi *teologista* e *ultracattolico*.

3° Se io posso meritar qualche lode per la teorica della formola ideale, (sul quale articolo io non posso meglio riferirmi al mio che al vostro giudizio ,) essa consiste appunto nell' averla stabilita come principio di tutto lo scibile; cosa finora non fatta nè tentata, (ch' io mi sappia,) da nessuno. Ma io non mi sono contentato di dirlo, e ne ho abbozzata la prova; prima scientificamente, discorrendo pei vari rami dello scibile, specialmente per la parte speculativa, cercandovi dentro per così dire le vene e i filonì di quella gran verità che si diramano da per tutto , e additando in essa le morse e le incannellature per cui le discipline secondarie si commettono , s' intrecciano, si addentellano colla scienza fondamentale, principio e radice di tutte le altre. Poi storicamente, incomin-

ciando a tessere coll' aiuto di essa una istoria universale delle idee umane riflesse nel doppio specchio della civiltà e della lingua, della filosofia e della religione, e mostrando che la formola è il filo, che ci può sicuramente guidare nel laberinto degli errori e delle opinioni, e la chiave, che aiuta a disserrare gli enigmi curiosi dei monumenti. Io non ho potuto finora che abbozzare questo gran tema; che se fosse così facile e spedito lo scrivere come il pensare, e lo stampare come lo scrivere, vi potrei promettere di darvi il mio lavoro compiuto fra non molti mesi, e la mia formola recata a un grado di evidenza molto più grande che non ho fatto finora. Ma l'improvvisare dettando non è cosa permessa che ai Rosminiani; e lo stampare a dilungo non è impresa proporzionata al mio erario filosofico, quando i librai al dì d' oggi non si risolvono a stampare gratuitamente o con qualche frutto degli autori se non i libri improvvisati. Oltre alle congiunture e relazioni universali e intimissime della formola ideale colla scienza umana, ho accennati i suoi vincoli non meno stretti e copiosi colla divina, e l' unione dei due ordini di conoscenza nel principio comune della parola esprimente il canone supremo del sapere. Ho esplicate le nozioni del sovrintelligible e del sovrannaturale, su cui posa tutto l' edifizio religioso, con più rigore che non sia stato fatto finora, e le ho legittimate scientificamente, mostrando la loro apodittica connessione colla formola. Cosicchè se la teorica di questa è vera e fondata, l' enciclopedia ne riceve una unità e un organismo di gran lunga superiore a quello che ha avuto finora, e atto a porgere il principio di un albero genealogico delle scienze rigorosamente scientifico e non arbitrario e superficiale, come quelli del Dalembert e di Bacone. La formola infatti è tanto semplice, quanto feconda; sem-

plice, perchè una e indissolubile; feconda, perchè la sua unità non è inorganica come quella dei Primi adottati dagli altri filosofi, non è inorganica e insussistente come l' ente iniziale e astratto del Rosmini, ma organica in sommo grado, concreta e comprendente nel suo organismo i germi di tutto lo scibile. E questo organismo è così chiaro, necessario, determinato, preciso, che si può circoscrivere colla stessa esattezza che si usa nelle matematiche, e la filosofia in virtù di esso può aspirare all' onore delle scienze che chiamansi esatte. Ora voi dovete provarmi che una sola di queste condizioni si verifichi nella formola ternaria del vostro Cousin. Ma come può ella avere il valore di Primo, se è confinata al fine della psicologia? Come può esser feconda, se è un semplice corollario? Come può illustrare la storia degli errori, se è un errore in sè stessa? Come può giovare alla religione, se è pregna di panteismo? Come può organizzare la scienza, s' ella medesima non è organica che in apparenza, giacchè le idee di Dio e di creazione, le quali sono il principio e la condizione di ogni organismo ideale, vi sono in sembiante e non in effetto? E vedete in prova, che il Cousin non ha saputo tirare quasi alcun costrutto da tal formola, e che la sua psicologia tolta in parte dal Kant, in parte dagli Scozzesi, è affatto indipendente da essa, anzi le contraddice. I soli articoli, in cui egli abbia dato un saggio dell' applicazione che se ne può fare, sono la filosofia della storia, e la religione; ma sul primo non fece che ripetere le idee dell' Hegel, e sul secondo quelle del Lessing; giacchè la trinità divina del Cousin è verbalmente e sostanzialmente quella dell' autore dell' operetta sulla Educazione del genere umano. Ora io chieggo se si può trovare la menoma analogia fra il modo, con cui l' Hegel ha applicate le sue categorie alla storia, e la

spiegazione da me tentata delle filosofie e delle religioni colla formola ideale? La dottrina dell' Hegel si fonda sullo *sviluppo panteistico dell' idea*, e legittima tutti gli errori, confondendo a ogni passo la cognizione subbiettiva ed erronea dell' uomo colla cognizione obbiettiva e divina; io all' incontro muovo da questo principio, che tutti gli errori nascono dall' alteramento umano dell' idea divina, e ne spiego l' origine, i progressi, le vicende, le trasformazioni. L' Hegel presuppone costantemente che l' uomo sia stato primitivamente selvaggio, e considera la storia ideale come un continuo progresso : io all' incontro ammetto una rivelazion primitiva, uno stato, in cui la riflessione rispondeva integralmente all' intuito, e non trovo nella storia delle opinioni che un salutare regresso verso la verità primigenia, o un vizioso progresso dell' errore sottentrato a quella. Sarebbe impossibile lo stringere in poche parole tutte le altre dissomiglianze che corrono fra l' Hegel e me, prodotte dai due diversi anzi opposti principii, che ci governano, cioè dal panteismo e dalla creazione. Quanto alla Trinità del Lessing, copiata da' suoi successori, essa è tolta dal sensibile, come ho provato [1], e si appoggia da un lato al panteismo, e dall'altro alla confusione della filosofia colla teologia e al razionalismo teologico. Io all' incontro combatto questa confusione e il razionalismo che ne deriva, e tengo il dogma della Trinità per un mistero rivelato, non per un teorema od assioma filosofico. Si può egli immaginare una diversità maggiore?

4° Ma almeno io somiglio al Cousin in quanto ammetto un intuito immediato dell' Assoluto, e delle sue attinenze

[1] *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, cap. 5.

coll' uomo e col mondo. Amici miei, io sono spedito, perchè ho preso il mio intuito immediato da Vittorio Cousin, e non da santo Agostino, da san Bonaventura, dal Malebranche, e da altri scrittori ortodossi, come credeva di aver fatto. Ma ancorchè fosse vero che il Cousin ammetta un intuito immediato del suo assoluto, siccome questo assoluto non è tal che di nome, ed è un vero sensibile, come il dio dello Spinoza e di tutti i panteisti, il mio sistema differirebbe sempre da quello del francese filosofo, quanto la terra è lontana dal cielo, l' Ente dal nulla, e il vostro sistema dalla verità. Ma che direte, se io vi provo, che il Cousin non ammette e non può ammettere questo intuito immediato dell' Assoluto, anche pigliando l' Assoluto nel suo senso? Che non possa ammetterlo apparisce dal suo processo; imperocchè se egli concedesse allo spirito umano l' intuito immediato dell' Assoluto, dovrebbe essere ontologista, e non potrebbe nè professare il panteismo, nè governarsi a tenore dei psicologisti, incominciando il suo progresso filosofico dallo studio dello spirito umano. Ma egli è panteista, e non può muovere dall' Assoluto, se non in quanto esso s' immedesima colla mente nostra, ed è subbiettivo, sensibile, finito, come una cosa creata. Egli è psicologista e de' più risoluti, e non può muovere dall' Assoluto come cosa, ma solo come idea, scorporando l' ideale dal reale appunto come fa il Rosmini colla più parte dei panteisti; laonde l' Assoluto del Cousin non può essere che un complesso di idee, e l' intuito immediato che se ne ha si riduce a una percezione immediata di nozioni e forme astratte, non di una o più cose concrete. Egli è vero che questa teorica ripugna diametralmente alla dottrina scozzese della percezione da lui professata nel confutare il Locke, e a quella dei realisti sulle idee generali,

alla quale si mostra favorevole nel suo discorso su Abelardo. Ma questa non è che una delle cento o cencinquanta contraddizioni, di cui sono ingemmate le opere del professor francese. Che questi poi non ammetta effettivamente l' intuito immediato dell' Assoluto nella sua realtà, ve lo dirà egli stesso. Vi recherò le sue parole in francese, acciocchè non mi accusiate di alterarne il senso traducendole; nè voi potete disdegnare una lingua, che, dalle desinenze ed eleganze in fuori, è quella in cui scrivete. « La raison par elle-« même » dice il Cousin « n'atteint pas l'être directement; « et ne l'atteint qu'indirectement par l'entremise de la vérité. « La vérité est le médiateur nécessaire entre la raison et « Dieu; dans l'impuissance de contempler Dieu face à face, « la raison l'adore dans la vérité qui le lui représente, qui « sert de verbe à Dieu et de précepteur à l'homme. Or ce « n'est pas l'homme qui se crée à lui-même un médiateur « entre lui et Dieu, l'homme ne pouvant constituer la vérité « absolue. C'est donc Dieu lui-même qui l'interpose entre « l'homme et lui, la vérité absolue ne pouvant venir que de « l'être absolu, de Dieu. La vérité absolue est donc une « révélation même de Dieu à l'homme par Dieu lui-même; « et comme la vérité absolue est perpétuellement aperçue « par l'homme, et éclaire tout homme à son entrée dans la « vie, il suit que la vérité absolue est une révélation per-« pétuelle et universelle de Dieu à l'homme[1]. » Tralascio per evitar lunghezza di allegare altri passi dello stesso autore, essendo il sovrascritto sufficientissimo per chiarire la sua intenzione, e molto autorevole, poichè è tolto dal Programma delle sue Letture sulle verità assolute. Ricavasi in

[1] *Fragm. phil.* Paris, 1838, Tom. I, p. 316, 317.

prima dal detto brano, che secondo il Cousin, lo spirito non ha alcun commercio diretto e immediato col Creatore. In secondo luogo, che lo spirito ha un consorzio indiretto col suo principio, mediante le sue proprie idee. In terzo luogo, che queste idee costituiscono la verità, e ne portano meritamente il nome. In quarto luogo, che esse non inchiudono alcun elemento concreto ma solo astratto, poichè nel caso contrario, il concreto essendo assoluto, l' uomo comunicherebbe immediatamente col concreto assoluto, cioè colla Divinità, contro il presupposto dell' autore. In quinto luogo finalmente, che tal verità astratta non è prodotta dal nostro spirito, ma dall' assoluto che per essa si manifesta, onde partecipa anch' essa dell' assoluto, e ne è come una derivazione. Da molti altri luoghi di questo scrittore, che ho citati altrove [1], ricavasi che questa verità è lo stesso ideale divino, distinto dal reale assoluto e identico al Verbo del Cristianesimo. Non accade qui confutare questa bella dottrina, che confonde una chimera filosofica con una persona divina, che fa dell' ideale divino una cosa pensabile senza il reale assoluto, e che con un circolo degno di Cartesio prova il valore della verità colla sua origine divina, e dimostra la realtà di quest' origine col testimonio della stessa verità. Nè anche mi fermerò al grave errore, per cui il Cousin non ammettendo altro modo di fruire dell' intuito di Dio, che il vederlo a faccia a faccia e penetrarne l' essenza, e confondendo questa, che è sovrintelligibile, colla realtà e cogli attributi che sono intelligibili, rigetta la visione ideale del Malebranche. Mi basta per ora di poter conchiudere che egli ripudia espressamente l' intuito immediato dell' Assoluto, e

[1] *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, p. 167-185.

che la sua formola è psicologica, non ontologica, e perciò non ha nulla di comune colla mia.

La scena di commedia alla quale invitaste i vostri lettori, promettendo loro di mostrarmi quasi unanime a un autore da me combattuto, manca dunque affatto di fondamento, e vi dò tempo da pensarci un anno per mantenere la vostra parola. Frattanto per ristorarli di questa perdita, voglio supplirvi con un altro spettacolo, a cui anche voi sarete sforzato d'intervenire, e ci assisterete forse così volentieri, come le biscie all'incanto. Voglio mostrarvi Vittorio Cousin concorde a uno scrittore italiano che voi conoscete e amate grandemente; cioè al venerato vostro maestro. E veramente un uovo non somiglia di più a un altro uovo, che l'autore del Nuovo Saggio a quello dei Frammenti filosofici, per ciò che spetta alla quistione del principio dello scibile. Il primo dice che l'uomo non può apprendere l'Ente reale direttamente, e nol conosce che per un'idea interposta; l'altro nega l'intuito immediato dell'Ente reale, e ricorre all'ente ideale per farlo conoscere. L'ente ideale, secondo entrambi, non abbraccia il reale, esclude anzi la percezione di esso, e costituisce da sè solo la verità, che può stare senza il reale, e non abbisogna del suo concorso [1]. Il Cousin chiama l'ente ideale *mediatore*, *Verbo*, *precettor degli uomini*, *illuminante ciascuno che viene in questo mondo*, e lo immedesima colla seconda persona divina [2]: lo stesso fa il Rosmini, che lo celebra come *lume divino e increato*, *lume e verbo della mente*, *Verbo di Dio*, *forma eterna del vero*, in tutti quei luoghi dove vuol parere ontologista. La

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 65-84.

[2] *Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin*, loc. sup. cit.

verità non è un parto dello spirito, ma una derivazione di Dio, che per essa si manifesta, e opera sulla mente dell'uomo, giusta lo scrittor francese; essa è la forma, in cui termina l'azione di Dio operante sullo spirito, a parere dell'italiano. Questi fa dell'ideale una di quelle tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, ch'egli ammette in Dio, se dobbiam credere a ciò che voi ne rapportate; quegli pone in lui la seconda persona della sua triade increata. Lascio stare che il vostro maestro e il Cousin concorrono per questo verso nel supremo canone dei razionalisti, che i misteri della fede siano conoscibili colla ragione; giacchè altrimenti non saprei più intendere ciò che voi predicate delle tre forme. Ometto anche le enormi contraddizioni, che si trovano in tutti questi dettati, delle quali ho lungamente discorso di sopra; contraddizioni maggiori eziandio nel Rosmini che nel suo maestro, (e non è dir poco,) perchè egli vuole a ogni costo, come buon cattolico ch'egli è, evitare il panteismo, onde a tal effetto tratta la logica come i suoi avversari, dandole dei pugni senza discrezione, ogni qualvolta ella gli dà fastidio, e gli si attraversa nella via; laddove il Cousin, uomo eziandio onoratissimo, ma meno impacciato dal catechismo, fa più a fidanza colla dialettica, e le lascia mettere mano in pasta circa la religione, purchè se ne salvino le predilette forme. Ma fuori di queste discrepanze secondarie, la medesimezza dei due autori intorno ai detti capi, e all'essenza del loro Primo psicologico o ideologico che chiamare il vogliate, è perfetta. Oh povero sig. Tarditi, che disgraziato consiglio fu il vostro a menzionare il Cousin, quasi invitandomi a ragguagliarlo coll'uomo che siede in cima dei vostri pensieri! Voi avete voluto darmi un panteista e razionalista per parente; e avete invece provato ch'egli è consanguineo vostro. Imperocchè fra lui e me non v'ha altro

legame che la discendenza comune dal progenitore di tutti gli uomini; laddove, essendo avverato ch' egli è padre di chi vi ha generato spiritualmente alla scienza, ne sèguita che voi siete suo nipote. Bravo, signor nipote, me ne congratulo di cuore con voi e coll'avolo vostro. Godo della vostra buona fortuna e vi ringrazio del piacere che m'avete fatto a parteciparmela. Mi spiace solo che l'eredità del pariato sia stata abolita in Francia; chè altrimenti voi sedereste secondo fra gl'Italiani in quel magnifico consesso con gran pro dei nostri vicini, se, come credo, valete tanto in politica quanto in filosofia. Ma ad ogni modo voi vedete che io non sognai affatto quando mi venne immaginato che gli accademici di Parigi sarebbero disposti ad abbracciare il Rosmini come fratello, e a dargli il diritto di cittadinanza.

« Io non so se il Cousin potrà difendersi dalla taccia di « panteista che voi avete impresso sulla sua dottrina. » Io dubito che ciò possa riuscire a lui più facile che a voi il difendere il vostro maestro. Non già ch'io osi agguagliarlo d'ingegno a voi impareggiabile; ma l'ingegno piccolo o grande non prova contro la verità. « Ma egli potrebbe forse osservare « contro di voi, che poichè il vostro punto di partenza è nel « fondo lo stesso che il suo; o voi pure dovete essere pan- « teista come lui, se quest'errore è un figlio legittimo di « quel principio da cui movete entrambi; o non è egli un « panteista che per uno sbaglio di logica, nel dedurre dal suo « punto di partenza delle conseguenze panteistiche che non « ne discendono [1]. » Da quel poco che s'è detto potete raccogliere come abbiate sbagliato l'itinerario per aver confuso il

[1] Lett. II, p. 61.

punto di partenza con quello di arrivo, e creduto che un galantuomo possa *giungere* dove si trova. Se il punto di partenza del Cousin è psicologico come quello del Rosmini, e il mio ontologico; se il principio del Cousin non è principio ma conseguenza, e il mio è vero principio, anzi assioma supremo; se il principio del Cousin è l'assoluto dei panteisti, il quale, come il dio dello Spinoza, non è tal che di nome, e il mio è l'Ente schietto, il Ieova di Mosè e dei Cristiani; se il principio del Cousin produce il mondo per emanazione e il mio per creazione; se il principio del Cousin non è che una notizia astratta escludente ogni realtà e concretezza, come quello del vostro maestro, e il mio è reale e concreto assolutamente, e come tale presente all'intuito e in virtù dell'intuito alla riflessione; voi vedete che il vostro *figliuolo legittimo* è diventato bastardo, e che *lo sbaglio di logica* si trova in ciò che avete detto, se la frase non è troppo tenue per esprimere i pregi del vostro ragionamento.

« Voi potete senza dubbio cessare da voi la taccia di pan-« teista *stabiliendo* che la relazione del doppio ordine di esi-« stenti con Dio, è la creazione libera, che secondo voi è un « elemento integrale dell' idea da noi primamente intuita. » Grazie alla generosità vostra. « Ma se la creazione libera è un « elemento integrale dell'idea; dunque l'idea non esiste in-« nanzi alla creazione [1]. » Che cosa volete dire? Credete forse che *innanzi* alla creazione vi fosse il tempo per dar luogo all'innanzi e all'appresso, che sono parti di quello? Non sapete che l'eternità esclude ogni durata successiva e temporanea? Che la frase *innanzi alla creazione* non ha alcun senso,

[1] Lett. II, p. 62.

perchè il prima e il dopo cominciarono colla creazione? Sia che Iddio voglia creare il mondo o non crearlo, ordinarlo in questo modo o in quell'altro, l'atto divino non ha nè passato nè avvenire, è estemporaneo, eterno, immanente, uniforme a sè stesso, immutabile, perchè identico alla divina natura. La varietà e la contingenza non hanno luogo che nel termine estrinseco di quest'atto; e la libertà consiste nella relazione dell'atto al suo termine estrinseco, non nella natura intrinseca di tale atto separata dalla sua relazione esteriore. Or se l'atto creativo è uno ed eterno, benchè il suo termine estrinseco sia nel tempo, e abbia un principio e un progresso e possa avere un fine, l'intuito afferrando l'atto creativo dee apprendere le sue varie parti, ciascuna com'è in sè medesima; cioè l'atto intrinseco per sè stesso, come eterno e necessario; il termine estrinseco, come temporario e contingente; e l'atto intrinseco in relazione col termine estrinseco, come liberissimo. E così appunto succede, giacchè se l'uomo non avesse questo intuito, nè io potrei fare, nè altri, (non parlo di voi,) intendere il presente discorso; ogni ragionamento non essendo e non potendo essere che l'esplicazione distinta e riflessa dei dati confusi dell'intuito. Parte integralissima dell'Idea è dunque l'atto divino, ma qual è in sè stesso, cioè come necessario e come libero; e siccome la sua libertà consiste nell'attinenza verso un termine estrinseco, che può essere negativo o positivo, e se positivo, determinato in guise infinite, perciò l'intuito afferrando l'atto divino vede i suoi termini estrinseci, per cui tale atto è creativo o non creativo, e se creativo, producente un effetto anzi che un altro. Perciò, (aguzzate le ciglia, sig. Tarditi, chè qui stà il punto,) se Iddio avesse ab eterno decretato di non creare, come certo potea fare, essendo liberissimo nelle opere

ad extra, in tal caso il termine estrinseco dell'atto divino essendo meramente negativo, cioè un nulla, la creazione non sarebbe più parte integrale dell'Idea per la ragione semplicissima ch'ella non avrebbe luogo, e ciò che non ha luogo non si può vedere anche dagli occhi dell'intuito, benchè siano acutissimi. Onde in tal caso la vostra inferenza, che *l'idea non esisterebbe innanzi alla creazione,* sarebbe giusta, senza pregiudizio dell'Idea, perchè non essendovi in tal presupposto nè *creazione* nè *innanzi,* l'Idea avrebbe il privilegio di *esistere,* (per imitare la proprietà del vostro linguaggio,) assolutamente. Così se alcuno vi dicesse per cagion di esempio: sig. Tarditi, voi non ci eravate quando Aristotile insegnava la logica; voi rispondereste senza fallo : avete ragione; ma ciò non mi cale, perchè io vivo nel secolo decimonono, che si passa volentieri di tal arte. Or fate il vostro conto, ch'egli è una sventura così grande per l'Idea *il non esistere innanzi alla creazione,* posto che la creazione non debba aver luogo, come per voi il vivere in un tempo, in cui si può essere e fare il dottore in filosofia senza bisogno di logica. Che se la creazione ha luogo, non vi ha nè innanzi nè dopo rispetto all'Idea che abbraccia nella sua eternità il termine temporario ed estrinseco, a cui la creazione risponde. Bisogna però notare, che nella prima ipotesi, cioè se la creazione non avesse luogo, noi non avremmo il dispiacere di contemplare l'idea *senza l'elemento integrale della creazione;* onde per noi l'idea non *esisterebbe* assolutamente; e anco in questo caso l'inferenza vostra sarebbe giustissima, senza nessuno inconveniente. Giacchè siccome noi siamo creati, non par probabile che tolta via la creazione, potessimo contemplar l'Idea senza il corredo dell'atto creativo, e che disputandone, voi foste in grado di dilettare ed io di annoiare i nostri rispettivi

lettori. Laonde possiamo star sicuri che quando si trovi al mondo un solo spirito creato, l'Idea non correrà mai alcun pericolo, benchè la creazione sia un elemento integrale di essa.

« Se la creazione libera è un elemento integrale dell'idea, « dunque... l'*idea* che è cosa necessaria dipende dalla crea- « zione che è contingente [1]. » Così voi rincalzate l'obbiezion precedente. L'aggiunta vale la derrata, ed è degna di Zenone, di Eubulide e di Crisippo. Corbezzoli! Ma se io vi dicessi che la creazione libera, in quanto fa parte integrale dell'idea, esiste anche senza il creato, vorreste voi chiudermi la bocca, e gridar paradosso? Sentitemi di grazia per pochi istanti. Che cos'è l'atto creativo, se non l'azione divina avente un' attinenza ad un termine estrinseco, e fornita di libertà, in quanto si riferisce a questo termine? Fate ora l'ipotesi che Iddio non crei nulla. Chieggovi, se l'atto divino sia tuttavia libero? Certo sì, se non volete supporre che Iddio nulla creando non abbia potestà di creare. Ma l'atto divino fuori della relazione a un termine estrinseco è egli libero? No, è necessario. Come dunque potrà esser libero, quando non ci sia termine estrinseco, come nel nostro presupposto? Sarà libero, in quanto il termine estrinseco, benchè non reale, è sempre possibile, e l'atto divino in questa ipotesi risguarderebbe il termine esteriore come possibile e non come reale. Quando dunque si afferma che la creazione libera è un elemento integrale dell'idea, la proposizione torna a dire, *essere elemento integrale dell'idea l'atto divino con una relazione a un termine estrinseco, che nel caso presente è reale, ma che potrebbe esser possibile, senza che questa varietà immutasse per niun modo*

[1] Lett. II, p. 62.

l' atto divino. Imperocchè la creazione, se non si considera come il termine estrinseco della relazione dell'atto divino, è un semplice fatto che non appartiene più all'Idea. Tuttavia noi veggiamo presentemente tal fatto, perchè il termine estrinseco dell'atto divino è reale; non lo vedremmo quando esso termine fosse solamente possibile, supponendo che in tal caso avessimo il privilegio di essere al mondo; cosa difficile a verificarsi, se noi non fossimo come il vostro ente ideale, che non è nulla e pur non è qualche cosa. Ora venendo alla vostra obbiezione, vi dico che *l' Idea, che è cosa necessaria, dipende dalla creazione*, in quanto la creazione è il termine estrinseco dell'atto divino, perchè tal termine estrinseco come possibile è tanto necessario quanto l' atto divino e l'Idea; ma che *l' Idea, che è cosa necessaria, comprende la creazione*, in quanto questa è il termine estrinseco dell' azione divina, reso reale e non solamente possibile; ma non ne *dipende*. Nè vi faccia scrupolo che l'Idea comprenda, cioè contenga, (traducendo il verbo *comprendere* secondo il Vocabolario della Crusca e non secondo quello del Rosmini,) una cosa contingente, poichè santo Agostino ci insegna che Iddio contiene lo spazio e non ne è contenuto. Che se a taluno garbasse di più il dire in questo senso che l'Idea *dipende* dalla creazione anche come termine reale, non vorrei muovergli lite per questa parola; giacchè io mi studio di parlare il più propriamente che posso, ma non cerco il pel nell'uovo, quando si tratta delle altrui parole, e i parlanti sono uomini civili; al contrario del Rosmini e di qualche suo discepolo, che parlano spesso alla carlona, e accusano urbanamente d'improprietà chi non imita il loro gergo e i lor barbarismi. Solo bisognerebbe notare che tal *dipendenza* sarebbe ipotetica, cioè posta liberamente dalla stessa Idea, non assoluta; come il

mondo è *ipoteticamente necessario,* posto che sussista, non potendo una cosa essere insieme e non essere.

« Del resto, pensate se il professore Cousin non andrà a
« trovare nella vostra Introduzione quella nota ove dite che
« *l'atto creativo come sovrannaturale che è, è pure sovr' intelligi-*
« *bile* » (così voi aggiustate la mia ortografia); *e che l'incom-*
« *prensibilità dell' atto creativo deriva da quella de' suoi due*
« *termini?* Nè vi giova il soggiungere, che *la creazione è nel*
« *tempo stesso il mistero più oscuro e il fatto più evidente.*
« Perchè in primo luogo il principio del sapere dee essere
« la cosa più luminosa (*luce*) e non il mistero più oscuro [1]. »
Se voi aveste solamente la metà del giudicatorio posseduto per ordinario da chi s'intromette di giudicare nelle .cose filosofiche, questo solo luogo potrebbe procacciarvi qualche titolo poco onorevole alla vostra lealtà; giacchè mutilate i miei pensieri per farli parere assurdi a chi vi legge. Ma siccome io vo conghietturando che voi non abbiate letto il mio libro cogli occhi dell'intelletto, e forse nemmeno con quelli del corpo, ma col gombito, col calcagno, col bellico, coll'occipizio, secondo il privilegio attribuito da certuni ai catalettici ed ai magnetici, non mi stupisce se non avete capito ciò che io ho pur detto in modo chiarissimo, e ripetuto molte volte ne' miei scritti. Del resto la vostra semplicità e buona fede è attestata dalla spensieratezza, con cui vi siete governato; imperocchè niun uomo che non sia affatto un'oca o non abbia perduto ogni verecondia, oserà dar fuori una critica così disgraziata come la vostra, quando l'autore è vivo, e può con quella sola fatica, che ci vuole a stendere poche pagine, mostrare la poca

[1] Lett. II, p. 62.

scienza dell'avversario, ed esporlo senza rimedio alle risa pubbliche. Laonde io persevero a credervi galantuomo, con tutte le vostre falsificazioni, perchè i tristi per ordinario sono più sagaci e oculati di voi. Ben mi duole di essere costretto a riprendervi pubblicamente per onor mio, e ancor più per l'onore e per la difesa del vero. Vorrei solo che ricevendo questa giusta castigatura con quella umiltà che si addice a un Cristiano pio e sincero come voi siete, e senza sentimento di rancore contro chi ve l'ha data, ne cavaste profitto per l'avvenire, imparando ad essere più assegnato nel difendere le opinioni proprie e nel combattere quelle degli altri, e a ben pesare le vostre forze e quelle del vero, prima di ricorrere all'arduo cimento della stampa.

Voi dunque mi accusate di contraddizione per aver detto che l'atto creativo è un assioma e un mistero, che è un vero sovrintelligibile, e tuttavia presente all'intuito. Ma se aveste letto ciò che io discorro a dilungo sulle attinenze dell'intelligibile e del sovrintelligibile, avreste avvisato che la ripugnanza non si trova nel mio libro, ma nel vostro capo. Egli è vero che a tal effetto era d'uopo intendere ciò che io intendo per *sovrintelligenza*, e non imitare la sapienza del vostro maestro, che volendo, secondo il suo costume, ricambiare le mie lodi colle villanie, si agevolò la strada, facendomi dire il contrario di ciò che io dissi, e confondendo la facoltà del sovrintelligibile col raziocinio, che lavora sull' intelligibile e non può stare senza di esso. Io ho parlato del sovrintelligibile in tanti luoghi, che sarebbe troppo lungo e fastidioso il copiarli, e inutile per chi ha letto con mediocre attenzione le mie opere. Ne allegherò un solo, che mi pare bastevole al presente proposito. « In virtù di questa nota obbiettiva del « sovrintelligibile lo spirito nostro il considera come incor-

« porato alle varie membra della formola ideale, e come « l'origine del nesso misterioso, che il termine mezzano ha « coi due estremi di quella. L'idea nell'affacciarsegli, gli si « presenta come bilaterale, e questo doppio aspetto si ripro- « duce in tutti gl'intelligibili. Ella è chiara e oscura, lucida e « tenebrosa ad un tempo : si comunica all'intuito dal lato « chiaro; ma la sua luce rampolla da un punto oscurissimo. « La faccia chiara e per così dire, il disco visibile dell'Idea, « è il solo punto di essa che abbia consorzio coll'intelletto, « irraggiandolo colla sua propria luce. La faccia oscura gli « si sottrae : non si lascia presentire che per la sua scurità : « mostrasi, come dire, fuggendo : la mente nostra l'apprende. « come gli occhi del corpo apprendono le tenebre [1]. » Egli è dunque tanto impossibile il voler sequestrare il sovrintelligibile dall'intelligibile, quanto il voler disgiungere il reale dall' ideale, secondo il vostro proposito. Imperocchè senza l'intelligibile noi non potremmo pensare e quindi nè anco sapere che vi sia qualcosa di superiore a una intelligenza, che non avremmo; e senza il sovrintelligibile lo nostra intelligenza sarebbe perfetta assoluta e adequata a quella di Dio. Vorrete voi pretendere che la nostra cognizione sia così squisita come quella di Dio stesso? Ch'essa esaurisca la realtà increata e creata? Che comprenda tutto lo scibile divino? Che sfondi, per dir così, gli oggetti su cui si aggira, e penetri nelle loro viscere? Singolar privilegio dell'errore e de'suoi avvocati! Voi mentre affermate da una parte che l'umano conoscimento altera e sconvolge l'ordine reale delle cose, e se le rappresenta a rovescio, spianando così la via allo scetticismo, asserite dall' altra parte, che non v'ha sovrintelligibile, e che l'evidenza

[1] *Introd.*, t. II, p. 561.

umana non può aver limiti, e dee pareggiar la divina! Imperocchè se questo non è il vostro pensiero, io non vi so più intendere, quando mi obbiettate, che *il principio del sapere dee essere la cosa più luminosa*, aggiugnendo fra parentesi la voce *luce*, come se il *lume* non fosse *luce*, o quello, di cui si tratta, fosse un fluido imponderabile. Dunque, secondo voi, il primo principio del sapere dee esser così chiaro per l'intelletto umano, come lo è pel divino? E come non v'accorgete che in tal caso dovrebbe dirsi lo stesso di tutta la scienza, poichè lo spirito nostro vedrebbe in quel solo principio perfettamente inteso tutte le conseguenze, e quindi tutto lo scibile? E che, se nell' apprendere una sola verità lo spirito creato potesse gareggiare col suo Creatore, lo pareggerebbe in tutte? Che il vedere in un solo vero tutti i veri, e per servirmi del sublime linguaggio del Leibniz, in una sola monade tutte le monadi da lei rappresentate, è un privilegio della monade assoluta e infinita, cioè di Dio, appunto perchè nessuna creatura può possedere una sola verità in modo perfetto? Ora se ogni nostra cognizione ha certi confini, se non è mai tanto estesa quanto l'oggetto conosciuto, se la luce che l'accompagna è sempre scorsa da un poco d'ombra, come mai l'intelligibile può scompagnarsi dal sovrintelligibile? E che cos'è il secondo, se non il limite del primo, rispetto allo spirito creato? Che cos'è, se non quella parte dell' oggetto conosciuto, che non si lascia penetrare, e direi quasi latinamente pervadere dall'acume intellettivo e finito, come il midollo de'corpi che non si lascia apprendere dalla vista, o un peso che non si lascia sollevare dalla forza dei nostri muscoli? Giacchè le nostre facoltà sono forze finite e create, e ogni forza creata può scemare, sospendere, modificare, ma non mai vincere affatto le altre forze. E qual è la forza che possa

fare il contrario? La sola forza creatrice. Iddio è la sola mente, che può conoscere perfettamente ogni oggetto, anche menomissimo, com'è un granello d'arena, perchè lo ha creato, e può annientarlo. Creare e conoscere sono sinonimi; onde anche nel nostro giro, noi non possiamo conoscere una cosa se non in quanto ne siam facitori e creatori, o assistiamo allo spettacolo della sua creazione. Così l'oriolaio conosce appieno la struttura dell'oriuolo perchè lo ha fatto, così l'artista solo può portar giudizio condegno della bellezza; e Apelle era in grado di apprezzare la divina formosità di Campaspe assai meglio di Alessandro. Così lo spirito umano non può sapere quel poco che sa, se non in quanto assiste per mezzo dell' intuito alla creazione, e vede le cose in quanto sono, perchè le vede in quanto vengono create. Ma siccome egli è semplice spettatore, la cognizione che ne ha è diritta, fedele, non a rovescio come voi volete, ma imperfettissima; e questa imperfezione, che essendo puramente subbiettiva, e risedendo nell'intuito, non nell'oggetto ideale, non può alterarne l'ordine, può bensì velarne una parte, e produrre un'ecclissi parziale; onde nasce il sovrintelligibile. Il quale dà fastidio al vostro maestro, che non ama le *essenze* reali, e si diletta solo di quintessenze sottili e impalpabili, come il suo ente possibile. Ond'è ch'egli ammette appena per un'ipotesi, che vi sia nei corpi qualcosa d'inescogitabile, da lui chiamata con gran proprietà *principio corporeo,* e si burla di chi osa darle il nome di *essenza*, e ne discorre con quella felicità che abbiamo veduta. Imperocchè voi non avete osato finora entrare in questa materia delicata, e pigliar la difesa degli spropositi rosminiani sulla voce *essenza*, e ciò che più rileva, sulla natura dei corpi; la quale al parer del Rosmini è tale, che s'egli avesse ragione, bisognerebbe darla eziandio ai nemici del

dogma eucaristico, come ho provato [1]. Ma il Rosmini, che non è meglio infallibile in teologia, che in filosofia, quantunque le sue intenzioni siano veramente illibate come le vostre, può ammettere in Dio tre forme distinte e razionalmente conoscibili, senza essere triteista, e può recare in dubbio che vi sia ne' corpi un' essenza incognita, senza negar la presenza reale e la transustanziazione. Laonde se gli Eusebii del nostro secolo volessero appuntare la sua ortodossia, se ne potrebbe agevolmente pigliar la difesa, chiamando in aiuto le sue elucubrazioni filosofiche, e mostrando con esse che talvolta gli accade di non sapere appunto quel che si dica. Lo scritto presente può servire a porgerne un piccolo saggio; onde mi confido che da questo canto vi sarà grato, come quello che può conferire a giustificare il vostro maestro su cose di maggior momento. Ma se altro esempio ci mancasse, basterebbe a mostrarlo ciò che gli è accaduto intorno al sovrintelligibile; imperocchè dopo aver detto che *non possiam affermar nè negare se vi sia un' attività a noi incognita nei corpi* [2], egli stabilisce altrove, che « la sussistenza delle cose è esclusa dalla « conoscenza propriamente detta; non appartiene punto nè « poco all' intelletto, considerato come recettivo degli enti « intelligibili, perchè dall' intelletto è essenzialmente escluso « il reale, e non è che la sede dell' ideale [3]; onde segue, che « la materia della cognizione divisa dalla cognizione stessa « rimane incognita, e su di lei non può cadere questione di « sua certezza, perchè la certezza è solamente un attributo « della cognizione. Ciò adunque che s'identifica colla forma

[1] *Introd.*, t. II, p. 882-885.

[2] *N. Saggio.*, t, III, p. 138.

[3] *Il Rinnov. della fil. del Mam. esam.*, p. 500.

“ della cognizione è la materia della cognizione in quanto è “ cognita. [1]. » Or che cos'è questa incognita, se non il sovrintelligibile? Ma vedete qual sia la disgrazia di chi muove da falsi principii; chè non solo si riduce a negare in un luogo le verità affermate in un altro, ma esagera queste medesime verità, e mettendole in contraddizione seco stesse, le fa diventare errori. Ciò è appunto accaduto al vostro maestro intorno al sovrintelligibile. Imperocchè nel primo passo citato egli lo mette in dubbio, almeno riguardo ai corpi, con grave pregiudizio della religione. Nel secondo lo afferma, ma lo allarga oltre i suoi confini naturali, e facendogli usurpare i diritti dell'intelligibile, lo rende complice delle follie degli scettici. Che cos'è il sovrintelligibile rosminiano? È il reale come reale, il reale in quanto si distingue dall'ideale. E in che consiste l'ideale del Rosmini? Nel mero possibile. Dunque il reale, come reale, essendo sovrintelligibile, la sola cosa che ci sia nota è la semplice possibilità delle cose. Dunque quando voi dite: *il mondo esiste*, la sola cosa che vi sia nota è la possibilità del mondo; la sua realtà eccede i termini della vostra intelligenza. Che direbbe di più un idealista? E se si applica lo stesso discorso all'esistenza di Dio, quali ne saranno le conseguenze? Fremo solamente a pensarlo; poichè il primo Rosminiano che dedurrà con rigore le conclusioni del suo maestro, senza spaventarsene, dovrà predicare il culto di un Dio possibile [2]. E allora con che diritto gl'Italiani potranno

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 110.

[2] Il presupposto non si ha ancora da verificare. Io so per testimonio di una persona degnissima, che fra i lettori italiani delle opere del Rosmini ve ne fu uno, che giunse alla teorica del Dio possibile. Ed era molto ingegnoso.

ridere dell'apoteosi del nulla fatta dai filosofi buddisti e da certi panteisti tedeschi, o della dea Ragione testè adorata nei templi di Parigi? Ravvedetevi una volta, e date bando a quel funesto assurdo della separazione fra il reale e l'ideale, che è la sorgente di tutti i vostri errori. L'uomo non può conoscere senza giudicare, e non può giudicare se la sua cognizione non si fonda sulla realtà. Imperocchè siccome il solo elemento conoscitivo che si contenga nel giudizio, per confessione dello stesso Rosmini, è l'idea, se questa non abbraccia il reale coll'ideale, e si limita al solo possibile, il giudizio potrà pronunziare sulla possibilità, ma non sulla realtà delle cose. E tal è veramente il sistema del Kant, da cui il Rosmini non si scosta che a forza di contraddizioni. Imperocchè il *numeno,* che è il sovrintelligibile della filosofia critica, abbraccia il reale e tutto il reale, nè più nè meno che l'incognito del Ros mini. Il solo divario fra i due filosofi si è che il Tedesco lascia il suo *numeno* negl'impacci, senza provvedere alla sua salute, e non ammette che dei giudizi subbiettivi come le sue forme; laddove l'Italiano, dando al suo ente possibile il nome onorato di *oggetto,* si crede potere con questo talismano verbale far produrre al giudizio la realtà; quasi che il giudizio potesse ricavare dal senso e collocar nell'idea ciò che non si trova in nessun luogo, ovvero creare il reale coll'atto giudicativo, come veramente Iddio con un semplice *fiat* crea le esistenze. Ond'è che il Rosmini non può sottrarsi al nullismo che abbracciando il panteismo, immedesimando il soggetto coll'oggetto, lo spirito coll'ente ideale, e l'uno e l'altro coll'Assoluto, e stabilendo che lo spirito giudicante crea appunto le cose nel giudicar che sono, e nel congiungere la loro idea coll'apparenza sensibile. Il che è a capello il partito preso dal Fichte per evitare il nullismo, a cui conduceva la filosofia critica; e porge una novella prova

lella fratellanza di questa filosofia col Rosminianismo, e una giustificazione del mio sogno, in cui la dottrina del Rosmini è appresentata come un anello intermedio fra il Kant e il Fichte. Il vero sovrintelligibile non è già tutto il reale, come 'intelligibile non è tutto l'ideale; ma il reale assoluto coll' deale che ne è inseparabile, e il real contingente rischiarato lall'ideale, sono in parte intelligibili e in parte sovrintelligibili; intelligibili in quanto soggiacciono all' intuito e alla iflessione, e sovrintelligibili in quanto vi si sottraggono. E quel non so che d'inintelligibile e quindi d'ineffabile che si rova nelle cose ed è inseparabile dalle nostre idee, è la loro *essenza reale;* nella quale si fondano i misteri della religione, e segnatamente il più augusto di tutti, cioè la distinzione reale di tre persone nell'unità della divina natura; distinzione razionalmente inconoscibile, perchè noi ignoriamo l'essenza divina.

Egli ripugna dunque alla natura dello spirito umano, che intelligibile si scompagni dal sovrintelligibile. Il menomo ostro pensiero rinchiude un mistero profondo, che non vien olto nè diminuito dalla più perfetta evidenza, di cui siamo apaci. Che v'ha di più chiaro, di più illustre, di più irrepunabile dei teoremi matematici? E pure ciascuno di essi versa ui dati del tempo e dello spazio, che da Zenone eleatico fino Kant, hanno sempre fatta la disperazione dei filosofi. Se vi à l'animo di spiegarmi appieno che cosa siano il continuo, il screto, il punto, il momento, la coesistenza, la successione, simili, io posso promettere a voi di dichiarare l'essenza vina. La realtà delle cose intelligibili è sempre più o meno iara; ma il modo di questa realtà è sempre oscuro, e la sua curità si fa sentir tanto meglio quanto maggiore è il con-

trasto della luce che l'accompagna. Che v'ha di più manifesto del moto? Ma il modo con cui comincia, si comunica, cresce, rallenta, cessa, l'azione e la natura della causa motrice, sono misteri impenetrabili, su cui si possono fare cento quistioni, senza trovare una sola risposta. Perchè dunque vorréte maravigliarvi che l'azione della causa creatrice sia inesplicabile? Voi non potete dichiararmi come una palla spinga un'altra palla, come la volontà vostra abbia virtù di muovervi le dita quando scrivete le vostre ingegnose obbiezioni contro l'intuito dell'azione creatrice, e pretenderete che altri vi debba spiegar quest'azione? O non potendo farlo, ne conchiuderete che noi non ne abbiamo l'intuito? Ma in tal caso voi dovete negare di aver la percezione del moto, perchè ignorate l'essenza dell'azione motrice. Fate il vostro conto che il mio intuito della creazione sia così chiaro, come quello che voi avete della mozione; ma che siccome nel vostro caso voi percepite il *fatto*, e non la ragione o essenza del fatto, lo stesso succeda nel mio. E se io non avessi l'intuito della creazione, come potrei avere la nozione di causa? Ricordatevi del discorso con cui vi ho provato che la nozione di causa in genere importa quella di Causa prima ed efficiente, e che il concetto di Causa prima e efficiente importa quello di creazione. Ora non v'ha notizia che ci sia più famigliare di quella di causa, che interviene per modo esplicito nella maggior parte dei nostri giudizi, e per modo implicito in tutti, da un solo in fuori. Voi vedete adunque che non v'ha nulla di più certo della continuità dell' intuito, con cui veggiamo l'azione creatrice, cioè la produzion sostanziale delle esistenze per opera della Ragione e della Causa prima, giacchè senza la conoscenza di questo vero non si può fare il menomo giudizio, non si può pronunziare la menoma parola che abbia senso, e includa

dea di cagione. Così per esempio, se io dicessi : *sig. Tarti, voi avete intesa la mia Introduzione*, l'azion causante 'io esprimerei sarebbe non intelligibile e contraddittoria, nza l'atto creativo; onde voi, senza l'intuito di tal atto, n potreste intendermi, quando io dicessi cotal bugia.

Ma v'ha di più. Non solo la creazione è nel tempo medemo un assioma e un mistero, ma è di più *il mistero più curo e il fatto più evidente*. Queste mie parole vi hanno sdeato lo stomaco, perchè voi digerite solamente gli errori, e verità vi riescono difficili a ricuocere; come accade a certi ntricoli curiosi, che rifiutano i cibi e i sughi più delicati, e ttavia smaltiscono i gnocchi. Voi, che vi siete trangugiata con lizia l'ogliopotrida del sistema rosminiano, e l'oggetto che è l soggetto, e l'ideale senza il reale, e l'idea senza il giudizio, e le tre forme realmente distinte, e tanti altri bocconi questa sorta atti a strangolare gli esofagi più capaci del ondo, avete sentito incomodo a nutrirvi di questa verità, e il primo principio dello scibile dee essere per diverso ristto oscuro ed evidente in sommo grado, perchè dee contere potenzialmente tutta la luce e tutte le tenebre che si ffondono pel gran corpo della scienza. Non vi accorgete che esta sentenza, a solo proferirla, entra spontaneamente nell' imo, come il latte che il bambino sugge e inghiottisce senza perlo, per solo istinto di natura? Se il primo principio non sse chiarissimo nella sua realtà, come potrebbe partorire tte le altre cognizioni? Se non fosse oscurissimo nella sua senza, come mai la scienza nata da esso potrebbe essere si imperfetta, e piena di cose inesplicabili, di questioni inlubili, di lacune impossibili a colmare, com'è veramente? on vedete, che ogni evidenza del progresso scientifico è la

ripetizione di una prima evidenza, che senza uscire della sua unità, si riproduce a ogni passo successivo dello spirito nella via delle cognizioni, come ogni mistero è la ripetizione di un primo mistero? E qual è quest'evidenza, questa oscurità primigenia, suprema, fondamentale, se non il dogma della creazione? Il quale, tramezzando nella formola, ed esprimendo non una sostanza, ma una semplice azione, dee partecipare della natura dei due estremi, e riunire in sè stessa tutta la loro chiarità e la loro oscurezza. Imperocchè l'azione dipende dalla natura dell'agente, e si connette da un lato coll'essenza della causa, dall'altro con quella dell'effetto, ed è come il nesso di queste due cose, nella prima delle quali ha il suo principio e nella seconda trova il suo termine. Egli è dunque chiaro che l'idea di creazione non rappresentando una sostanza, come quelle di Ente e di esistenza, ma solamente il legame che corre fra queste due sostanze, non può avere una essenza propria; onde nello stesso modo che l'intelligibilità di tale atto deriva da quella dell'Ente, che è per sè intelligibile, e da quella dell'esistente, che partecipa alla intelligibilità del suo principio; la sovrintelligibilità dell'atto creativo dee nascere dall'essenza reale dell'Ente, e da quella dell'esistente insieme collegate, e parimenti inconoscibili. Cosicchè se noi potessimo pervenire a conoscere l'essenza del Creatore e delle cose create, l'atto creativo ci riuscirebbe da ogni parte chiarissimo; ma ignorando noi quella doppia essenza, cotal atto dee involgere per noi un doppio mistero, benchè sia evidentissimo nella sua realtà. Perciò nel luogo stesso da voi accennato io scrissi che « il sovrannaturale essendo un'atti-
« nenza dell'essenza divina con quella delle cose create, è un
« moto dal primo al terzo membro della formola. Il suo ter-
« mine *a quo* è l'essenza dell'Ente, e il suo termine *ad quem*

« l'essenza dell'esistente. In questa doppia relazione consiste « la somma oscurità dell'atto creativo. La creazione è nello « stesso tempo il mistero più oscuro e il fatto più evidente. « È il mistero più oscuro, in quanto riposa su due sovrintel- « ligibili, l'uno assoluto, l'altro relativo, cioè sull'essenza « delle esistenze. È il fatto più evidente, in quanto si fonda « su due intelligibili, cioè sull'Intelligibile assoluto e sull'in- « telligibile relativo che ne riverbera, e la cui derivazione « costituisce appunto l'atto creativo. Insomma ella contiene « nel loro più alto grado il sovrintelligibile e l'intelligibile, che « sono i due aspetti universali delle cose, e i due poli dello « spirito umano [1]. » E le stesse cose con poco diverse parole sono da me ripetute in più altri luoghi. Che ne dite? Non vi pare che questo breve discorso abbia antivenuto affatto la vostra bella obbiezione? Ma voi che leggete col cocuzzolo, come scrivete coi piedi, avete creduto di rendermi ridicolo, citando la mia proposizione senza le prove che la dimostrano. Or vedete che il ridicolo cade in capo a voi, e che vi si dovrebbe per soprassello il biasimo di mala fede, se la semplicità esemplare, con cui vi siete esposto a essere pubblicamente proverbiato non vi giustificasse appieno da questo rimprovero. Non crediate pertanto che io abbia con voi il menomo rancore, benchè vi tratti un po' duramente; perchè con quella stessa sincerità che in me lodaste, vi dico, che a mano a mano che vo innanzi nella vostra critica, mi convinco sempre più che siete un gran galantuomo. E *pensate se il professore Cousin,* vostro nonno, non direbbe il medesimo, udendo che voi volete farmi credere suo discepolo.

« In secondo luogo, se *l'atto creativo come fatto consiste*

[1] Lett. II, p. 62. *Introd. allo st. della filos.*, tom. III, p. 902, 903.

« *appunto nella derivazione dell'intelligibile relativo dall'asso-* « *luto, dell'esistente dall'Ente;* non è certamente come *fatto* « che l'atto creativo vi può salvare dal panteismo, ma l'atto « creativo come *mistero*, in quanto cioè *riposa sull'essenza* « *dell'Ente e sull'essenza delle esistenze*, l'una e l'altra, se- « condo voi sovr'intelligibile » (*sic*) [1]. La creazione ci salva dal panteismo in quanto ella si conosce, e si conosce in quanto è un vero e un fatto, la cui realtà è intelligibile, benchè l'essenza sia sovrintelligibile. La creazione è un dogma rivelato e razionale ad un tempo; è un mistero, la cui realtà è attestata dalla ragione stessa, non dalla sola fede, come accade ai misteri della rivelazione. Senza la parola, dono della prima rivelazione, noi non potremmo conoscere l'atto creativo, perchè nulla conosceremmo, senza tale aiuto; ma la parola è semplice strumento, non fonte nè sostegno di tal cognizione, che risplende di propria evidenza, come tutti i veri intuitivi. La religione rivelata e la parola cattolica ci manifestano tal verità, come c'insegnano quella dell'esistenza di Dio, e delle divine perfezioni naturalmente conoscibili; cioè come preambolo, e non come articolo di fede; perchè senza il dogma della creazione non si può aver notizia del vero Dio, e senza questa notizia la fede non può avere i suoi fondamenti. Perciò la Chiesa quando parla per la prima volta col pargolo di Dio e della creazione fa l'ufficio di parola umana e non di parola divina, come quando seco discorre della Trinità e della redenzione; perchè l'autorità divina della Chiesa non può essere logicamente creduta, se non in virtù di quelle prime verità, le quali vestite che sono di vocaboli entrano e si accasano nello spirito per lor virtù propria. Vorrete voi negare

[1] Lett. II, p. 62.

che la creazione sia una verità di questo genere, e pretendere che ella non sia una verità razionale, perchè è un mistero? In tal caso la filosofia e tutte le scienze umane starebbero fresche, poichè dovrebbero rinunziare a tutti i veri che son misteriosi, non essendovene un solo, senza eccettuare il principio di contraddizione, (vedete un po',) che non sia un mistero più o meno; giacchè questo stesso principio non è conosciuto da noi con quell'evidenza che lo accompagna nella mente divina; e il mistero in genere non è che la limitazione dell'evidenza. Ma in tal caso io vi raccomanderò a tutti i filosofi e teologi cattolici, acciò, se è possibile, vi racconcino il cervello; imperocchè tutti s'accordano a dire che la creazione è dimostrabile colla ragion sola; e nol sarebbe, se fosse solamente un mistero rivelato. Il solo divario che corra fra l'opinion comune al dì d'oggi e la mia, si è che quella fa della creazione un mero teorema, e io la considero come un assioma. Nè perciò le disdico la dignità teorematica, conferendogliene una maggiore; perchè, come vi ho detto più volte, il raziocinio non è, nè può essere, che l'esplicazione di un dato concreto e intuitivo. Onde l'assioma stesso, quando è concreto, può diventare un teorema, purchè sia sviluppato per opera di assiomi astratti, e dedotti dal medesimo concreto. I soli assiomi infecondi sono gli astratti; perchè questi essendo separati mentalmente dal loro concreto non posson nulla produrre per sè stessi, e han bisogno per generare di accoppiarsi colla concretezza. Il che si fa per opera del raziocinio; il quale si è *l' illustrazione dell' assioma concreto per mezzo degli assiomi astratti e la riduzione degli assiomi astratti all'assioma concreto;* nella quale immedesimazione dell'astratto e del concreto consiste radicalmente l'equazione propria del sillogismo. Onde si vede che il raziocinio deduttivo, essendo

la riduzione dell'astratto riflessivo al concreto dell'intuito, appartiene al secondo ciclo creativo. Capisco che questa teorica del raziocinio non vi dee quadrare, ed è troppo sottile da somministrarvi una gustevole nutritura; giacchè voi avete uno di quei palati che preferiscono la cervogia al nettare, e i pomi di terra all'ambrosia. E io mi contenterò che abbiate il mio nettare per così autentico come quello di Omero; benchè io ne abbia trovato il secreto nella cantina di alcuni divi assai più autorevoli degli dei dell'Olimpo; e potrei, se occorresse, mostrarvi la botte, donde ne ho spillate le prime gocciole. Ma niuno vorrà negarmi che il dogma della creazione essendo, secondo tutti i filosofi, un teorema razionale, voi piglieresto un granchio non piccolo annoverandolo ai pretti misteri rivelati.

Siccome a chi legge gli scritti vostri tocca spesso d'indovinare, vo pensando, se dicendo che la creazione *come fatto* non può salvarmi dal panteismo, vogliate tassare d'improprietà le mie espressioni. Il che mi è reso probabile dal vedere che quivi e nella pagina seguente insistete replicatamente con una certa affettata ironia sulle parole *fatto* o *derivazione*, da me usate per esprimere la creazione; volendo forse accennare che tali voci non sono proprie che nel senso dei panteisti. Se la è così, sig. Tarditi, voi mi date una novella prova, che siete così valente grammatico e vocabolarista come teologo e filosofo. Nè questa è la sola volta che mi racconciate il latino e mi accusate d'improprietà; il che è veramente incredibile dalla parte vostra, giacchè se il vostro lavoro fosse soggetto alla giurisdizione di un maestro di rettorica, che premio ne cavereste? Raccapriccio solamente a pensarlo. Voi che, non che conoscere la proprietà,

non sapete nè meno l'ortografia, e non contento d'imbrattar le vostre, volete anco guastare le altrui scritture, facendomi scrivere *verbi grazia*, *sovr' intelligibile*, *sovr' intelligenza*, e simili, (quasi che si dovesse anco scrivere *esempi grazia*, *sovr' eccellente*, *sovr' eminente*, *sovr' umano*, e separare le voci composte contro l'uso universale di tutti gli scriventi, dai tempi di Albertano Giudice fino ai dì nostri,) come osate entrar a sentenziare su ciò che è proprio o improprio negli altrui detti? E non contento di scrivere così trivialmente come fate, usando spesso uno stile simile a quello, che si usa nelle liste del bucato o al più nei rogiti dei notai, appuntare le altrui frasi e le altrui parole? Che voi vogliate stampare senz' aver imparato a scrivere è già una cosa un po' strana; non per tanto, se vi foste contentato di sgrammaticare sul vostro, senza ingerirvi nelle altrui faccende, vi avrei lasciato fare, perchè non è mio stile di far l'ufficio dei pedanti, e correggere il latino ai ragazzi, che non hanno studiato i rudimenti grammaticali. Ma che con sì ricca suppellettile di eloquenza vogliate fare il maestro addosso agli altri è cosa tanto incomportabile, che se paresse ad alcuno che io vi trattassi troppo aspramente, ciò solo basterebbe a rendermi escusato. Cotesto raro accorgimento voi l'avete anche tolto dal vostro maestro; il quale, mentre si crede lecito il dire che *l'ente iniziale si assolve e si compie nell' ente reale*, che *l'oggetto ideale non è fuori della mente*, cioè del soggetto, che il principio incognito delle cose si dee chiamar *sussistenza*, e tante altre belle cose su questo andare, rampogna magistralmente chi piglia la voce *essenza* nel senso datole da tutti i filosofi; e quando egli inzeppa le sue pagine di gallicismi inutili, di solecismi e di barbarismi, pretende che la voce *comprendere* per *contenere* non sia italiana, e vuol

che significhi quello che non ha mai significato presso coloro che in Italia la comprendono.

Ora per mostrarvi che io ho parlato con ogni proprietà, vi dico che la creazione è un *vero* e un *fatto* nello stesso tempo. È un vero in quanto è un' azione dell' essenza divina, che è necessaria, eterna, assoluta: è un fatto, in quanto quest' azione divina riesce a un termine estrinseco, reale e contingente, che può essere e non essere, perchè determinato dalla libertà del suo autore. Imperocchè sotto il nome di *fatto* s'intende ciò che è contingente e temporario; sotto il nome di *vero* ciò che è eterno e assoluto. Il vero può stare senza il fatto, ma non già il fatto senza il vero; perchè il fatto in quanto si connette col necessario e risponde a un' idea divina, eterna come Dio stesso, non è fatto, ma vero. La creazione tramezzando fra l'Ente e l'esistente, è vero e fatto, secondo che si considera verso l'uno o l'altro di quei due termini; laddove l'Ente in sè stesso è purissimo vero; e l'esistente che è vero in quanto si connette coll' Ente, in sè medesimo considerato non è che fatto. E avvertite che la parola *fatto* essendo radicalmente il participio di *fari*, che in latino vuol dir *parlare*, l'uso vulgato della voce s'accorda colla sua etimologia [1]. Imperocchè ogni *fatto* è veramente una pa-

[1] La medesimezza originale di *factus* e *fatus*, come due derivazioni gemelle di una comune e primitiva radice, apparisce nella forma neutropassiva di *fieri*, esser fatto, radicalmente identica a *fari*. E siccome nei tempi più vetusti dicevasi *fior* (quasi *for*) per *fio*, e adoperavasi il verbo *fari* passivamente, come si vede presso Prisciano, se ne conchiude l'esistenza di un *fiere* per *facere* e di un *fare* per *fari*, sostanzialmente identici così nel corpo della voce, come nel significato, e riducibili al monosillabo *far*, qual radice primitiva. Ciascun sa che le sole vocali non

rola; non dell'uomo, ma di Dio; non solo interiore come il suo Verbo, ma esteriore, e sensibile; perchè, come ho stabilito nell' Introduzione, il giudizio pratico di Dio che crea il mondo diventa *fatto*, in quanto collima a un termine esteriore; tanto che dei due giudizi divini contenuti nella formola, l'uno è intrinseco e mero giudizio, l'altro estrinseco e vero *fatto*; cioè un pronunziato o decreto od oracolo divino, il cui effetto succede nel giro delle cose contingenti. Onde

diversificano le radici, le quali nelle lingue indogermaniche sono monosillabe, secondo i filologi di maggior polso. Nè la radice *fac* può aversi per primitiva, giacchè in tal caso il *fieri*, e il *fio*r assai più antico, sarebbero inesplicabili. E sebbene le origini radicali siano rappresentate più schiettamente dagl' imperativi, io ritraggo dalle cose dette che *fac* non è una vera radice, ma una di quelle alterazioni, che sono proprie delle lingue organiche, e che *far*, onde vien *fieri*, è pure il vero principio di *facere*; del che mi pare anche di trovare un vestigio nel *bonum factum* ominale, (quasi *bonum fatum*) degli antichi Latini, dove l'omonimia di *fatto* e *fato* è almeno probabile. Che se il vocabolo primigenio è alterato nel *facere* dell' età più recente, esso torna a mostrarsi puro e schietto nel *fare* italiano, che ci riporta al *fari* del Lazio, e alle forme antichissime di *fiere* per *facere*, e di *fare* per *fari*. Non è questa la sola volta, in cui le voci, trasustanziandosi, si ritirino dopo molti secoli verso il loro essere primitivo, e verifichino ciò che dice Orazio parlando appunto dei vocaboli, che *multa renascentur quæ jam cecidere* (*De art. poet.*, 70). Onde si può far buono per questo verso il paradosso di certi eruditi, i quali tennero il dialetto toscano, che divenne poscia lingua italiana, per l'antico volgare di Roma; il che è vero solo in quanto tal dialetto ha risuscitate alcune vecchie forme pelasgiche, che erano morte o travisate nella lingua nobile e scritta degli antichi Romani. Ciò basti per mostrare che la medesimezza notata dal Vico fra le idee espresse dalle voci *factum, verbum, fatum, dictum* (*De antiq. Ital. sap.* VIII, 2,) trova in parte la sua corrispondenza nelle origini della lingua, e viene quindi confermata dalla filologia.

la creazione non solo è il primo fatto, ma il fatto unico e universale, di cui tutti gli altri fatti sono semplici appartenenze; tanto che ogni fatto è creato continuamente da Dio; nè si può avere l'idea di fatto, senza l'intuito dell' atto creativo, il quale nel suo termine *ad extra* è un fatto continuo e generale, che tutti i fatti particolari *comprende*, per non parlare come vuole il Rosmini. Ma voi che credete il giudizio essere opera dell' uomo, quando io dico : *è un fatto che il sig. Tarditi ha scritto un cattivo libro*, troverete che dico vero; ma se affermo *la creazione essere un fatto*, vi par che dica male; laddove tra il primo caso e il secondo v' ha solo questo divario, che in questo Iddio solo è operatore, laddove in quello, oltre la Causa prima, v' ha altresì la causa seconda, da cui procedono gli errori, di cui il vostro libro è pieno.

Rispetto alla voce *derivazione*, quando voi aprirete per la prima volta il Vocabolario, ci troverete che *derivare* significa propriamente *sgorgare* o *trarre il rivo* e metaforicamente *dipendere*, *procedere*, *avere origine* [1]. Se poi leggerete gli autori classici, che vi riusciranno per avventura molto nuovi, e quindi tanto più dilettevoli, vedrete che per una volta, in cui la voce *derivare* e i suoi *derivati* sono presi in senso proprio, vengono tolti cento e più fiate in significato metaforico, per esprimere ogni sorta di origine e di dipendenza, spirituale e materiale, di sostanza e di modi, di efficienza e di occasione, logica e ontologica, primaria e secondaria, e via discorrendo. Ora siccome il creare è dare origine, *derivazione* può esser preso secondo tutte le regole in senso di *creazione;* nè im-

[1] *Diz. della ling. ital.* Padova, 1828, tom. III, p. 117.

porta che non vi sia specificata l'idea di trarre dal nulla, perchè una voce generica può essere adoperata propriamente, sebbene non inchiuda la determinazione specifica di cui si tratta, purchè non la escluda, e tal determinazione d'altra parte risulti da tutto il contesto. Ora in un libro scritto a bella posta per assegnare qual base a tutto lo scibile l'idea di creazione, e in cui questa voce ricorre in campo a ogni poco, si può per variare lo stile usare talvolta qualche altra voce di senso più generico, senza nuocere alla chiarezza, nè alla precisione. Altrimenti voi dovrete scomunicare del pari le voci di *produzione, fattura*, e simili, e sovrattutto bandir la croce addosso agli scrittori, che osano chiamare Iddio *autore, fattore, ordinatore, artefice, architetto, padre dell' universo*, e pigliarvela collo stesso Spirito divino, che per significare la creazione usò spesso nei libri sacri tali parole, che hanno un senso assai più largo, e applicabile alle operazioni delle creature. Vedete quanto sia rischioso il voler discorrere di lingua, quando non si conosce l'abbiccì, e il muovere per sofisticare obbiezioni ridicole, che non escono dal fonte, *onde ogni ver deriva* [1], come dice Dante, il quale secondo la vostra gramatica dovrebbe pur essere panteista. Che più? Lo sarete voi medesimo, dicendo poco sotto che *deriva da Dio quel lume che forma le nostre intelligenze* [2]. Che direte adunque per vostra scusa? Che il vostro lume ideale può *derivare*, perchè non è come il *vero* di Dante, ma come il lume delle lucciole e degli stoppini? Sapevamcelo.

« Ed è appunto perchè il Cousin, malgrado la sua vantata « ortodossia, è nel fondo un vero razionalista, » (ehi, signor

[1] Par. IV, 38. — [2] Lett. II, p. 69.

nipote, cotesto è in bocca vostra una impertinenza,) « che di-
« menticando ciò che il Catechismo ci insegna della crea-
« zione, e volendo spiegare il mistero, concepì l'atto creativo
« come qualche cosa di simile agli atti che noi facciamo,
« cioè come una *derivazione*, e si condusse quindi al pan-
« teismo [1]. » Da questo vostro discorso pare veramente che voi tenghiate la creazione per un semplice mistero rivelato e non per un dogma razionale; nel qual caso, oltre le cose dette dianzi, vi mando a leggere il libro che citate, cioè il Catechismo. La causa poi, per cui il Cousin cadde nel panteismo, non è già l'aver voluto spiegare il mistero della creazione, giacchè nessuno imprende la spiegazione di ciò che non ammette, ma l'aver professato il psicologismo cartesiano, salendo dall' esistente all' Ente, come fate voi, ed entrando per una via, che non può condurre alla creazione, ma solo all' emanazione, come ho provato lungamente nel mio libro. Ma voi non avete letto o capito, (che è tutt' uno,) le opere del Cousin più che le altre da voi citate; e da ciò *deriva* l'attribuirgli che fate di volere spiegare un *mistero*, quando egli ammette coll' emanazione un mistero assai più grande, anzi un assurdo. La controversia tra il panteista e il cattolico non versa sull' essenza del fatto, egualmente oscura dai due lati, ma sulla natura di esso, chimerica e contraddittoria nell' opinione dell' uno, reale e evidente in quella dell' altro, poichè il primo la colloca nell' emanazione, e l'altro nella creazione.

« Colla stessa ragione che voi lo accusate (il Cousin) di
« *razionalismo teologico*, vi potrà accusare di *teologismo razio-*

[1] Lett. II, p. 62, 63.

« *nale,* facendo l'intelligibile sovr' intelligibile [1]. » Se il sig. Cousin vorrà intentarmi qualche accusa, non ricorrerà probabilmente ai vostri consigli, nè vi sceglierà per avvocato, a fine di essere difeso così bene come il vostro maestro. Egli si guarderà bene dall' affermare che io fo della creazione un mero sovrintelligibile, e dall' inventare un inutile barbarismo per appoggiare una falsità, quando io dico che la creazione come vero e come *fatto* è un assioma; o dal negare che il sovrintelligibile si trovi sempre di costa all' intelligibile, come ho provato. Io potrei bensì accusar voi di spiantar le basi razionali dell' esistenza di Dio, poichè fate della creazione un mero sovrintelligibile; o convenirvi come calunniatore, poichè attribuite a me ingiustamente la vostra eresia; ma siccome l'eresia e la calunnia sono due peccati gravi, mi risolvo che voi non possiate esserne colpevole, poichè non mi parete ancor giunto all' uso di ragione.

« Perchè se *l'esclusione dall' idea prima dell' idea di creazione, a cui si sostituisce un concetto diverso,* ci vieta, secondo voi, necessariamente di conoscere la verità, e per altra parte l' idea di creazione non è evidente se non come *fatto* cioè come *derivazione,* ma nella sua verità è un sovr' intelligibile; voi vedete che rendendo sovr' intelligibile il principio dello scibile, voi rendete con ciò stesso sovr' intelligibile tutto lo scibile [2]. » Che senza la parola rivelata, con cui la creazione è espressa in modo distinto e preciso, il dogma della creazione sia difficilissimo, e moralmente impossibile a conoscersi, non sono io che lo dico, ma la storia di tutte le religioni e filosofie ortodosse; e se voi

[1] Lett. II, p. 63. — [2] *Ibid.,* p. 63, 64.

non sapete la storia, come non sapete la filosofia, io non ci ho colpa. Ma che colla parola imperfetta, qual è posseduta da tutti gli uomini, contenente sempre in modo confuso la notizia di quel dogma, questo non possa assolutamente venir conosciuto, e sia affatto incolpabile la sua ignoranza, questo è un grave errore che non mi può essere imputato, se non da voi, poichè ho insegnato espressamente il contrario. Ma non mi allargherò su questo articolo, e sul discorso che soggiungete intorno alla necessità della parola, perchè l'ho esaminato di sopra.

LETTERA NONA.

Se il benigno lettore, sig. Tarditi, la volesse meco per l'ordine scompigliato di questo libro, io confessando che la critica è giustissima, sarei forzato a farne una rimessa sulla persona vostra. Conciossiachè voi siete talmente abile ad avviluppare insieme le materie più disparate, che anche trasponendo i testi sarebbe difficile il recar qualche ordine nel vostro discorso. Disperando di riuscirvi in modo soddisfacente, ho preso il partito di seguirvi per lo più passo passo, benchè a tal effetto mi convenga spesso far dei salti mortali, come quelli di Rodomonte o dell' ubino di Doralice. Così ora mi è d'uopo saltare dalla creazione al processo scientifico del Cristianesimo, intorno al quale mi rampognate, discorrendo

così « *Il processo fondamentale, del cristianesimo,* voi dite, *è*
« *ontologico*. Esso non dice : *muovi da te stesso per giugnere a*
« *Dio; ma parti da Dio per arrivare a te stesso*. Or con questa
« sentenza voi accennate benissimo ciò che il cristianesimo
« intima all' uomo di fare nell' *ordine reale della vita umana;*
« ma la questione non istà qui; trattasi anzi di sapere quale
« sia *l'ordine ideale della scienza* [1]. » Eccoci alla solita distinzione dei due ordini. Ma ella non vi varrà più qui che altrove; perchè *l'ordine reale della vita umana,* signor mio, abbraccia anche l'ordine delle cognizioni, e se nol sapete, non mi rimane che mandarvi un' altra volta a studiare il catechismo. Voi vorreste anco attribuire al Cristianesimo le vostre spropositate distinzioni, e renderlo complice delle vostre inezie; ma coloro che amano questa religione divina resisteranno ai vostri conati, e commiserando la cecità, che v' impedisce di arrossire di voi medesimo, osteranno che gl' inesperti siano sedotti. Sappiate, che pel Cristiano, come per l' uomo di retto senso, la cognizione è una *cosa,* e che l'ordine dell' intelletto non dee esser meno soggetto a Dio e alla Chiesa di quello degli affetti e delle operazioni. Nè l'uomo come operante potrebbe riporre in Dio l'ultimo suo fine, se come pensante nol riconoscesse come suo principio; nè potrebbe averlo per principio del proprio essere, se nol tenesse eziandio per principio delle sue idee e delle sue cognizioni. Tutti gli ordini delle cose ne fanno sostanzialmente un solo, ed esprimono i diversi aspetti della medesima realtà. Se voi escludete da questa regola un solo ordine, voi nocete a tutti, voi distruggete l'ordine universale, perchè ne rimovete quella necessità, che è tanto offesa a negarla in una sola mi-

[1] Lett. II, p. 65, 66.

nima particella, quanto a impugnarla nel tutto. E in vero, se il vostro ente possibile destituito di realtà fosse il principio delle cognizioni, non vedete che sarebbe Dio in questa parte? Che il vero Dio potrebbe continuare a regnare in cielo, ma sarebbe detronizzato nella logica e nell' intelletto? Che non potrebbe nè anco signoreggiar nel cuor dell' uomo e governare le sue azioni, se fosse escluso dallo spirito? E che non sarebbe altro se non un Dio possibile? Questa teorica del Dio possibile è così ridicola a immaginare, ch' egli è difficile il combatterla seriamente; e pur ella risulta logicamente e necessariamente dalle vostre premesse, come avrò occasione di provarvi in miglior luogo.

« E voi stesso, sebbene *legem existendi pro lege cogitandi* « *habes*, non dite voi pure che *lo spirito come creatura discende* « *da Dio a sè, e come pensiero sale da sè a Dio?* » Ho già risposto altrove alla falsificazione che avete fatta di queste mie parole, mutilando il periodo in cui si contengono. « In tutti « gli aforismi che voi riferite e sulla cui verità non entro a « parlarvi, » (il partito è prudente, e avreste fatto bene a seguirlo nel resto), « voi vedete il Cristianesimo sempre in- « tento a distaccare l'uomo da sè e dalle cose sensibili per « condurlo a Dio e di là farlo contemplare il giusto valore « dell' uomo e delle cose [1]. » Ma se nella logica Iddio non è il principio, il Cristianesimo s'inganna nel *giusto valore*, che assegna all' *uomo* e alle *cose*. Se nella logica non è il principio, questo principio sarà l'uomo o un' altra cosa creata, e quindi un sensibile, perchè tuttociò che non è Dio all' ordine dei sensibili materiali o spirituali appartiene. E allora come

[1] Lett. II, p. 66.

potrete equamente *staccar l'uomo da sè e dalle cose sensibili?* Non vedete che l'obbligehereste di rinunziare alla logica? Ciò veramente non è difficile a chi è Rosminiano; ma avvertite che anche i vostri pari sono uomini e hanno le passioni in corpo, onde la via per cui vi mettete è molto pericolosa; perchè un bel giorno, invece di governarvi secondo il processo cristiano, che è illogico nella vostra sentenza, potrete dire: eh via, perchè travagliarci a combattere i sensi? Seguitiamo la logica. L'attrattivo del piacere ch' è in noi, è per lo meno tanto autentico quanto il nostro ente possibile; ponghiamo in esso la nostra regola operativa, come l'ente possibile è la norma del vero. A che pro introdurre questa briga tra il cuore e l'intelletto? Se l'indirizzo di questo non è *fuori della mente umana*, come ci ha insegnato il gran Rosmini, perchè porre in Dio l'indirizzo degli affetti? E avvertite, che questo modo di raziocinare non sarebbe nuovo, perchè da lunga mano fu usato nel mondo. Il Rosminianismo nacque ieri, e speriamo nella Providenza che morrà domani; ma prima di esso non mancarono i filosofi, e gli uomini di ogni condizione, che avendo tolto a Dio il principato della scienza, lo cacciarono a poco a poco dal cuore e dalle operazioni. Questa fu una delle origini dell' idolatria; e il vostro *ente possibile* è un vero fetisso, che minaccia il vero Ente, e aspira, senza che voi vel sappiate, a occuparne il luogo; onde non è meraviglia se gli nieghiamo l'ingresso nelle scuole cattoliche, acciò non entri eziandio nelle nostre case e nelle nostre chiese. Certo ai dì nostri sarebbe ridicolo chi temesse l'introduzione in Europa di un culto idolatrico ed esteriore; giacchè tal è l'efficacia del Cristianesimo anche ne' suoi nemici, che rende impossibile il risorgimento di tali mostri. Ma la filosofia germanica ci ha insegnato col fatto che v' ha un' altra spezie

d'idolatria tanto più funesta dell'altra quanto è più riposta ed intrinseca, spirituale e non materiale, secreta e non pubblica, priva di altari e di templi, ma ricca di adoratori. Tali sono tutti quegli spurii assoluti, che ci sono regalati dai panteisti tedeschi, e che sottentrarono in luogo del dio spinoziano, e di tutte le deità panteistiche dell' antica filosofia greca e orientale; e tal è il vostro ente possibile. Voi sarete idolatri, come prima questo ente chimerico uscirà dai cancelli della logica dove l'avete rinchiuso, per insignorirsi delle altre parti dell' animo vostro; e la stessa pertinacia, con cui difendete il vostro errore, (permettetemi cho ve lo dica senza intenzione di offendervi,) mi farebbe temere che il vostro ente ideale offuscandovi l'intelletto invece di rischiararlo, avesse già cominciato a ottenebrarvi il cuore, se non fossi d'altra parte ben certo della rettitudine e pietà vostra. La stessa confusione di concetti e di frasi, con cui e il Rosmini e voi parlate del vostro ente possibile, negando che sia Dio, come vi è forza, e tuttavia ingegnandovi d'indiarlo almeno colle espressioni, spianerà la via a coloro, che imitando i filosofi alemanni ne caveranno fuori il panteismo. Imperocchè, ve lo ripeto, il vostro progresso filosofico essendo a capello quello del Kant, salvo alcune poche differenze di vocaboli atte a ingannare i semplici, non ci manca altro che un nuovo Amedeo Fichte per mostrare al mondo i germi detestabili, che si contengono nel sistema del Rosmini. E il novello Fichte sorgerà in Italia o fuori, se i savi non ci riparano, sterminando i funesti semi. Io aveva invitato il Rosmini a farlo, usando quei termini di riverenza, che si debbono alla rettitudine delle sue intenzioni, e alla dignità del suo carattere e della sua persona; ma perchè ciò non è giovato, mi credo in obbligo di parlar più chiaro, e d'impedire che altri

con presontuosa ignoranza e coi soprusi deluda gli inesperti, e covi l'infausta semenza, acciò ella alligni, e il male divenga irreparabile.

« Il rammentare un tale processo (cristiano) non è a pro-« posito se non per avvertire dell' errore in cui sono certi « filosofi cristiani e cattolici e che pur sono sensisti o psicolo-« gisti, pongono cioè » (che stile è cotesto?) « il punto di « partenza o nelle cose sensibili o nell' uomo; ma nulla vale « verso coloro, che pongono il punto di partenza nella luce « increata con cui Dio illumina ogni uomo che viene in « questo mondo, la qual luce non è poi che l'Ente stesso « ideale, che voi impropriamente chiamate *Primo psicolo-« gico* [1]. » Se questa luce *è poi lo stesso Ente ideale,* dite dunque schiettamente con santo Agostino, con san Bonaventura, col Malebranche e coll' eminentissimo Gerdil, che l' uomo avendo l'intuito della luce ha quello di Dio stesso; dite che l'Ente ideale è sussistente, perchè è un empietà il separare la sussistenza dall' ideale divino; dite che il vostro principio è identico al mio Primo ontologico; dite che l'ideale non può stare senza il giudizio, perchè egli è impossibile l'aver l'intuito dell' Ente ideale, senza affermare la sua sussistenza; dite che l'ordine delle cose non si distingue da quello delle cognizioni; dite insomma che siete ontologista e non psicologista nè ideologista, e avrete ragione; ma non sarete più Rosminiano. Imperocchè il Rosmini e voi con esso negate tutti questi capi. Come dunque potete dire, che la vostra luce *è poi lo stesso Ente ideale,* se non per aggirare il cervello dei semplici con queste parole e far loro credere che non

[1] Lett. II, p. 66.

siete psicologista? Che non *ponete il punto di partenza nell' uomo e nelle cose sensibili?* Ecco il gran sutterfugio, a cui il Rosmini ricorre a ogni tratto, e che io ho messo in chiaro nella mia Introduzione; e voi per salvarlo mi accusaste di non averlo capito. Or ditemi, chi lo ha meglio capito di voi, o di me? Chiamate capirlo il non vedere le sue contraddizioni? Chiamate capirlo il chiuder gli occhi agli errori teologici a cui ricorre, per coprire i suoi granchi filosofici? Chiamate capirlo il pigliar tali errori per verità, e accusar di poca ortodossia chi gli ripudia, come fate voi, signor teologo da gazzette? Chi è che ha detto che vi sono in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, se non voi o il Rosmini? Chi è che ha detto che l'una di queste forme è l'intelligibilità assoluta, e che quindi questa divina perfezione, qual ci è nota naturalmente, è distinta in realtà dagli altri attributi che l'accompagnano, se non voi o il vostro maestro? Chi se non voi o il vostro oracolo ha profanato il mistero della Trinità, chiamandolo in soccorso di queste chimere? Chi oserebbe predicar queste cose con quella fiducia che mostrate, e stamparle, se non è Rosminiano? Chi oserà dire, che il Verbo divino si possa sequestrare dalla sua propria sussistenza, come voi fate, immedesimandolo col vostro ente ideale? Che egli sussista nella mente e non fuori della mente? Che sia un ente iniziale, un ente solo possibile? Che non sia nemmeno una cosa? Vergognatevi di queste enormità, e se la vostra fede è diritta, come spero e credo, apprendete che, quando si scrive e si stampa, si dee non solo credere, ma anche parlare sanamente.

« Infatti l' ente ideale non è punto una produzione dell'
« anima; egli è anzi un *oggetto* in opposizione del *soggetto;* è

« una manifestazione in una parola che fa l'ente di sè all' « anima; la quale nol produce di sè, ma lo riceve a inabi- « tare in sè [1]. » Ma che importa il chiamarlo *oggetto* e distinguerlo dal *soggetto*, se non è *fuori di esso soggetto* [2], se non è che una cognizione, se è destituito di realtà? — È in *opposizione del soggetto*. — Bene; quando *il Sì e il No nel capo vi tenzona*, quando siete distratto da due affetti contrarii, o fluttuante fra due opinioni contraddittorie, cosa che non dee essere insolita ai Rosminiani, non è lo stesso soggetto ch'è *in opposizione del soggetto*, per parlare la vostra bella lingua? — Non è una *produzione dell'anima*. — Sì, perchè non è nemmeno una cosa. Bell'onore che voi fate al povero ente possibile, mantenendogli la sua dignità col torgli la vita e l'esistenza! — Egli è un oggetto. — Ma questo oggetto è una sostanza, o un modo, una appartenenza di una sostanza? Nel primo caso, è una sostanza creata o increata? Se creata, come può servir di base all'Assoluto nell'ordine delle cognizioni? Se increata, dunque l'uomo apprendendola ha l'intuito di Dio. Se poi non è una sostanza, qual è la sostanza, a cui appartiene? Giacchè tuttociò che non è nulla e non è sostanza, dee essere l'appartenenza di qualche sostanza, come afferma espressamente lo stesso Rosmini [3]. Forse s'attiene alla sostanza divina? Ma in tal caso non si può apprendere, essa sostanza, perchè non v'ha alcuna distinzione reale fra la sostanza divina e le sue perfezioni. Se poi appartiene a una sostanza creata, sia questo lo spirito o altro, vi chieggo di nuovo, come una creatura possa servir di base all'Assoluto? — È una manifestazione che fa l'ente di sè all'anima. — Lasciate le metafore e le frasi equivoche, e dite se questa manifesta-

[1] Lett. II, p. 66, 67. — [2] *Ibid.* — [3] *N. Saggio,* tom. III, p. 131.

zione è lo stesso Ente o se ne distingue. Se il manifestato è lo stesso che il manifestante, voi non siete più Rosminiano. Se questo è diverso, dunque è una produzione estrinseca, una creatura. — *L'anima nol produce di sè, ma lo riceve a inabitare in sè.* — Ma come l'anima può ricevere ciò che non sussiste? Che non è una cosa? Se l'ente ideale non sussiste *fuori della mente,* come può entrare nella mente? E se può entrare nella mente, come può lasciar di essere fuori di essa? E quando si pensa che questo ente ideale, che voi fate *inabitare nell'anima,* e che *non sussiste fuori della mente,* è confuso dal vostro maestro col Verbo divino, qual è il cattolico che non debba spaventarsi di veder insegnata in Italia una filosofia atta a rinnovare i delirii e le empietà del Socinianismo e dell'Arianesimo?

« Voi soggiungete, è vero, che *la scienza non potrà mai de-* « *bitamente riordinarsi, se in fronte al tempio dell'enciclopedia* « *non s'inscrive il principato della religione.* Ma questo è vero « nell'ordine degli esseri, e debb'esserlo nell'ordine reale « della vita. » Ma l'enciclopedia non appartien forse all'ordine reale della vita? Non è la parte più nobile di quest'ordine? La scienza non è ella la cima della civiltà? Non è regolatrice della società umana? Voi togliete a Dio quell'imperio che è suo proprio, che è incomunicabile, e non gli lasciate che un dominio inferiore, e partecipabile in un certo modo agli uomini? Giacchè questi hanno qualche potestà sulle cose, ma nessuna sulle idee. Voi negate a Dio il principato delle idee, e gli concedete quello dei raperonzoli e delle carote? Arrossite di tanta demenza. « Ma perchè Dio è il « primo essere, segue forse che l'idea di Dio sia pure la « prima idea nell'ordine *ideale* della scienza e per ciò la più

« elementare? E perchè l'uomo in tutto ciò che fa deve in-
« nalzare il suo pensiero fino a Dio per ivi santificare le sue
« azioni santificando l'intenzione, segue forse che da Dio,
« come primo *assioma* debba derivarsi » (*derivarsi?* ehi, sig. Tarditi, voi siete panteista) « tutto il sistema delle cogni-
« zioni [1]? » Un momento fa voi volevate far credere che non eravate psicologista, e che cominciavate da Dio, dicendo con una certa impazienza che la luce illustratrice degli spiriti *non è poi che l'Ente stesso ideale;* e vi confesso che quel *poi* mi ha divertito moltissimo. Ma poco appresso il *poi* vi diede fastidio, e vi accorgeste che noceva ai fatti vostri, e lo ritrattaste bravamente; giacchè se *l'idea di Dio non è la prima idea nell'ordine ideale della scienza,* ne segue che il vostro ente ideale non ha nè prima ne *poi* da far nulla con Dio. Di qui a un istante, ritornerete al *poi*, come vedremo. Così andate dicendo il sì e il no, secondo che vi torna in acconcio, e togliete agli avversarii la briga di confutarvi, adempiendo da voi medesimo questo nobilissimo ufficio, come ha fatto il vostro maestro. E siccome mi accusaste di non intendere il Rosmini, perchè mi venne fatto di coglierlo a ogni poco in contraddizione con sè stesso, mi accuserete eziandio di non avere inteso voi, e di aver *rifatte* le vostre Lettere, come il Voltaire *rifece* la Ragion delle leggi. Nel qual caso sarei veramente da compatire, come uomo di poco consiglio, avendo tolto a *rifare* un'opera così bella come la vostra. Ma degno di compassione siete voi; a cui non rimane veramente altro partito possibile che quello di contraddirvi a dilungo per gittare un po'di polvere negli occhi degli inesperti e cercar di vivere ancora qualche giorno. Il vostro sistema è come la fata Mor-

[1] Lett. II, p. 68, 69.

gana posta fra Scilla e Cariddi, e non ha maggior consistenza di questo fenomeno.

« Questa vostra sentenza consuona coll'altra pur vostra » (se fosse mia, avrei ragione di gloriarmene, come se la scambiassi colla vostra, dovrei chiederne perdono al lettore) « che « cioè *nulla v'ha più ragionevole, che il dare alla Divinità nel* « *mondo dello scibile quel grado eccelso ch'ella occupa nel reale* « *universo.* » Lettore, non inorridisci ascoltando questa mia eresia? Non gridi fuoco, croce, morte al bestemmiatore? Non ti senti inclinato ad ammirare il sig. Tarditi, che senza saper filosofare nè scrivere, si espose eroicamente all'ardua prova di stampare un libro, anzi che lasciar correre impunita questa empietà? Dare a Dio il principato nella scienza! Farlo regnare nella mente dell'uomo come nell'universo! Oh orrore! oh delirio! Qual è l'apostrofe o l'esclamazione rettorica, che si adegui a tanta demenza? O Isaia, Demostene, Cicerone, venite in soccorso del sig. Tarditi, a cui l'orribilità del mostro che dee combattere ha agghiacciato i sangui, e tolto la facondia, come vedete! Giacchè se un errore così funesto piglia piede in Europa, che sarà della civiltà nostra, de'regni, degl'imperii, della religione, e del sistema del Rosmini! « Ma non bisogna lasciarsi illudere dall'aspetto « grandioso che in apparenza offre un sistema. Il filosofo, in « ordine alla scienza, non deve vedere nulla di più magnifico « della verità; solo a questa condizione la scienza *diventa* « *una specie di culto nobilissimo verso il suo Autore* [1]. » Ma se il filosofo per *non veder nulla di più magnifico della verità,* giungesse a non ammettere altro Dio che il vostro ente possibile,

[1] Lett. II, p. 69.

direste ancora che la scienza sarebbe *un culto nobilissimo verso il suo Autore?* La maggior parte degli atei antichi e moderni credevano eziandio o almen mostravano di credere che l'ateismo fosse vero; e quando loro si obbiettavano le laidezze e i danni di tal sistema, la più parte di essi gli confessavano, ma si scusavano dicendo, che *il filosofo in ordine alla scienza non deve vedere nulla di più magnifico della verità.* Il solo ricorrere che fate a questa ragione per escludere la Divinità dal sommo grado dello scibile, dee offendere le orecchie di un Cristiano, perchè suppone che la verità non sia Dio stesso, e che l'onore di essa sia separabile da quello del suo principio. Non vedete che il principio della scienza dovendo essere supremamente vero, si dee per ciò solo immedesimare con Dio? Che cos'è Dio se non la verità assoluta, la verità prima, da cui tutti i veri dipendono e che non dipende da nessuno? E una tal verità può ella essere insussistente, come il vostro ente ideale? La verità non è anzi la sussistenza suprema, ragione e principio di tutte le altre? La verità può ella essere divina, se non è rigorosamente Dio? E quando voi dite che il filosofo dee per amore della verità rinunziare all'aspetto grandioso di un sistema, non è lo stesso, come se diceste, che Iddio tiene un luogo più grandioso e più degno in un sistema falso che nel vero? Che l'errore provvede meglio a'suoi interessi che la verità? Qual è l'anima religiosa, che non sia persuasa *a priori* quel sistema filosofico esser vero, in cui Iddio occupa un luogo più notabile, più importante, più eminente? Quello esser falso, in cui Dio è confinato alla coda e in un angolo della scienza? E voi religioso, voi cristiano, voi cattolico osate combattere un autore, che si adopera per mettere in luce questo gran vero, e fate ogni opera per impedire che Iddio regni nelle scuole come nei templi cristiani? E a tal

effetto travisate il mio sistema, falsificate le mie parole, vi sforzate di mettermi in voce di scrittore sofistico, che non conosca gli elementi della materia, e fate tuttociò con un dispetto e una rabbia coperta, e mal dissimulata da certe proteste volgari di amicizia, come se oppugnaste un nemico della fede? E vi basta l'animo di disonorare le stampe di un paese cattolico, insegnando che *Iddio non è il primo vero,* e dettando pagine impregnate vostro malgrado del veleno dell'ateismo, tanto più funesto quanto meno apparente e più atto a sedurre le anime timorate, che vi danno retta? Oh ve lo ripeto, ravvedetevi; io non posso dubitare della vostra lealtà, e tanto più mi duole il vedere un animo sincero e bennato come il vostro divenir occasione di ruina e pietra di scandalo.

« La vostra idea di dare alla Divinità, nel mondo dello « scibile quel grado eccelso ch'essa occupa nel reale uni« verso, a prima vista abbaglia, e vince facilmente un'anima « sinceramente religiosa [1]. » Ma chi non vede, che ciò solo è, se non una prova, almeno, una presunzione gagliarda, che la ragione stà dalla mia parte? No, sig. Tarditi, nessun' *anima sinceramente religiosa*, purchè sia più considerata della vostra, ammetterà giammai un sistema, che comincia dall' ateismo. Imperocchè il vostro sistema è ateo nel suo principio; e lo sarebbe eziandio nelle conseguenze, se voi preferiste alla religione la logica. Fate del vostro ente ideale quel che volete, sublimatelo finchè vi pare, dategli tutti i titoli e tutti gli onori possibili, ma se non vi risolvete ad essere ontologista, e a considerare Iddio come il Primo filosofico, la scienza che professate sarà sempre atea ne'suoi primordii. Nè potrete

[1] Lett. II, p. 69.

pur salvarvi dicendo, ch'ella ammette un teismo iniziale, affermando che il possibile è un *ente iniziale che si assolve e si compie in Dio;* giacchè nessuno, se già non è panteista, vi farà buona la teorica del *dio iniziale,* o ammetterà degli *inizii,* quando si parla della natura e delle perfezioni divine. Del resto non mi stupisce che voi abbiate paura del *grandioso* nelle cose filosofiche; poichè quest'uggia l'avete anche presa dal vostro maestro. Il quale dopo avere frantesa la mia *sovrintelligenza,* come abbiamo veduto, mi oppose che il fare « della facoltà del sovrannaturale » (notate bene che la mia sovrintelligenza è la facoltà del sovrintelligibile in un senso negativo, ma in nessun modo del sovrannaturale,) « una potenza « isolata..... dà, egli è vero, ai ragionamenti che n'espon- « gono la teorica un'aria di non so qual mistero e profondità « gradita al lettore [1]. » Così il Rosmini mi accusa di essere *profondo* ma solo *in aria,* cioè in apparenza, e ciò che è ancor più bello, di essere *misterioso,* pure *in aria,* ciò apparentemente e senza mistero; e voi m'incolpate di dare alla filosofia *un aspetto grandioso,* e di *abbagliare,* che mi pare il contrario, se già non si vuol dire che la troppa luce per l'effetto equivalga alle tenebre. Tantochè a comporre insieme le due accuse, il mio sistema dee essere, come il vero Ente, intelligibile e sovrintelligibile in un tempo; il che non è poi un infortunio tanto grande per chi immedesima l'ordine reale coll'ideale. Voi mi fate ricordare una imputazione solita a darsi dai sensisti e dai materialisti ai partigiani del sistema opposto; i quali vengono accusati di esser più poeti che filosofi, e di scambiare l'immaginativa colla ragione. Vi confesso che io non ho tanta ripugnanza pel bello poetico, e per la fantasia; e che quando mi capita

[1] *Il Cattolico,* tom. XIII, p. 99.

innanzi una idea che mi pare splendida e grandiosa, io le fo buon viso, e tengo questo suo aspetto per un probabile indizio di verità. Solo bisogna guardarsi dal confondere la poesia propria, che è spesso molto prosaica, con quella di Dio, la quale è la sola vera, e dal mischiare l'ordine dei fatti con quello delle idee. Imperocchè nei fatti del nostro mondo l'uomo pose da gran tempo le mani, e da quel cattivo versificatore ch'egli è, ne guastò il metro e la rima, presso a poco come voi rovinate l'ortografia della lingua italiana; ond'è che da molti secoli in qua le faccende degli uomini hanno lasciato d'esser belle, e l'uomo di stato o di negozi, che si vuol governare colla poesia, può andarsi a seppellire o scrivere dei romanzi. Ma riguardo alle idee, nelle quali grazie al Cielo l'uomo non ha potuto ingerirsi, il caso è molto diverso; onde le sono tuttavie così belle come a principio, e secondo che erano anche quei poveri fatti, quando uscirono dalla mano creatrice. L'uomo può bene, secondo l'esempio vostro, manomettere le idee ne'suoi libri; ma non può turbare il loro proprio regno; non può inframmettersi nella poesia divina, e stracciarne o alterarne i fogli, come fa il vostro maestro nelle opere di molti filosofi, per trovarci la sua chimera dell'ente possibile, che non ci è. Ora io vi dico, che la mia idea della *dittatura divina nella scienza* è una di quelle che piacciono, perchè appartengono alla poesia divina, e alla cui verità possiam credere in coscienza, almeno fin tanto che non ci sia provata la dittatura del Rosmini in filosofia.

« Ma perchè Iddio occupa nel reale universo il posto di « creatore, può egli anche dirsi principio logico delle idee « che sono nelle menti umane? » Chiunque ha senno non potrà udir senza sdegno queste continue ripetizioni non con-

solate da alcun'ombra di prova, per escludere dall'imperiato universale di Dio la logica e le menti umane. Egli è per temperare questa sinistra impressione, da cui voi medesimo foste colpito, che ricorrete di nuovo al *poi*, e soggiugnete con una piacevolezza impareggiabile : « *Del* resto per noi egli è di più « ancora; perocchè facendo noi *derivare* da Dio quel lume, « che forma le nostre intelligenze, e che perciò è il principio « e il fondamento di tutto lo scibile, non mettiamo noi con « ciò Iddio non solo in capo a tutto lo scibile umano, ma an- « cora al di sopra? e non facciamo di più che mettere, se così « vi piace dire, *la scienza in Dio e Dio nella scienza giusta le* « *attinenze che collegano queste due cose scambievolmente?* Non « partiamo noi, come acconciamente dice Rosmini, dal « *divino per tornare a Dio*[1]? » State a vedere che io non sono più ontologista, come credeva di essere, ma che il vero conoscitore e professore di questo sistema è il Rosmini. Siccome io metto Iddio in capo a tutto lo scibile, egli è evidente che non lo pongo eziandio al di sopra; e poichè i Rosminiani dicono di farlo, io son convinto di lesa maestà divina. In verità che se altri volesse ridere del vostro sistema non potrebbe riuscirvi più *acconciamente* di quel che fate voi, discorrendo a questo modo. E non avete vergogna di stampare tali fagiolate? Come? Io non metto Dio sopra tutto lo scibile, perchè lo colloco in capo di esso, quando non potrebbe sederne in capo, se non istesse eziandio al di sopra? Credete forse che chi assegna a Dio il primo grado nell'ordine del reale, come voi stesso siete forzato di fare, se volete essere cattolico, voglia inferirne ch'esso non si trova al di là delle stelle più rimote? Il primato di Dio in ogni genere

[1] Lett. II, p. 69, 70.

non è una conseguenza necessaria della sua immensità? E se io mantengo nel giro delle cognizioni come in quello della natura, questo primato, non è egli appunto perchè Iddio è immenso universalmente, e non meno negli ordini dello scibile che in quelli delle esistenze [1]? Non siete voi che annullate l'immensità divina, volendola ristringere arbitrariamente e assurdamente a un solo ordine di cose, e negando che Iddio sia *di sopra,* appunto perchè non volete che sia *di sotto,* per usare il vostro linguaggio? E come potete voi nel vostro sistema porre Iddio *al di sopra dello scibile,* se non vi ha niente, che sia sopra il principio? Se il principio dee esser primo nella serie delle realtà e delle cognizioni, come l'unità nella serie de'numeri? Povero abbachista, che all'unità anteponete lo zero, giacchè il vostro ente possibile non ha più valore in filosofia, che lo zero solitario nella scienza aritmetica! Il principio, se è veramente tale, non è egli assoluto? E se nessuna cosa può darsi che stia sopra l'Assoluto, come volete che si dia un essere superiore al principio? Ma come potete vantarvi di mettere Iddio in capo a tutto lo scibile, se questo capo non è che *un lume che da Dio deriva?* Forse, come grammatico, credete di poter dire che Dio *deriva* da sè stesso? Forse, come teologo, stimate di poter indiare una *derivazione* divina? O in questo caso potreste anche deificare il sole, poichè il suo lume *deriva* certo da Dio. Ma se il vostro lume della mente non è che una creatura, come potete dire che Dio stà in capo allo scibile? Se è lo stesso Creatore, come potete affermare che tal lume sia *insussistente, iniziale, incompleto,* e solamente *possibile?* Credete forse che questi spropositi si possano cessare con qualche industria di linguaggio, com'è

[1] *Introd.,* t. II, p. 301.

il chiamar *divino* tal lume, secondo che *acconciamente* fa il Rosmini? Ma se tal voce si piglia in senso metaforico, il vostro ente ideale sarà *divino* come l'Ariosto, a cui gl'Italiani hanno dato questo titolo iperbolico per indicare l'eccellenza del suo poema. Se poi s'intende in senso proprio, sappiate, che in tal senso non v'ha nulla di *divino*, se non Dio stesso, e che è una *formale eresia* il dire il contrario; dalla quale non vi può salvare la vostra assurda distinzione fra l'ordine delle cognizioni e quello delle cose. Imperocchè, se nell'ordine delle cognizioni voi ammettete qualcosa che sia, non metaforicamente, ma propriamente *divina*, senza essere Dio stesso, non vi sarà altro a fare che raccomandarvi al vostro paroco e al vostro medico acciò vi racconcino lo spirito e il cervello.

Voi passate quindi a discorrere a dilungo dei vari metodi, specialmente analitico e sintetico, e spendete da quattro a cinque facce in questa materia. Siccome la maggior parte delle cose che dite non si attengono strettamente alla dottrina del mio libro, e che d'altra parte per mettere in chiaro i numerosi errori e le inesattezze, in cui siete caduto a questo proposito, ci vorrebbe un lunghissimo discorso, me ne passerò, ristringendomi solo a toccare due o tre punti, che più specialmente riguardano il mio tema.

La distinzione del metodo sintetico e analitico è per sè stessa chiara e precisa, e non soggiace nè a quella confusione, ch'ella ha negli scritti di molti logici, nè a quella indeterminazione, che voi le attribuite. Voi credete che tali due metodi siano promiscuamente applicabili alle varie materie, e che si possa solo errare nel modo, con cui si applicano, e nell'uso che se ne fa. Ciò è falsissimo; perchè non vi può esser

nulla di arbitrario nella scienza più che nella natura, e il metodo scientifico è determinato dalla qualità degli oggetti di cui si tratta colla stessa precisione, con cui le leggi naturali derivano dall'essenza degli esseri. Anzi se v'ha divario, la maggiore precisione e necessità è dal lato della scienza; come quella che versando su principii assoluti, ha da questo lato una necessità apodittica e superiore a quella delle cose contingenti. L'opinione contraria procede da una considerazione molto superficiale della cosa, o dal cattivo esempio di molti scienziati o filosofi, che scambiano i metodi come confondono le idee. Il che accade spessissimo per la imperfezione umana, anche agli uomini ingegnosi; e se altri esempi mancassero, basterebbe a provarlo quello del Rosmini, il quale avendo scambiato il metodo ontologico col psicologico, ne fu condotto a tutti quegli errori e quelle contraddizioni, che avete tolto a difendere. La sintesi non può essere che applicabile alle *idee*, e l'analisi ai *fatti*, ed è tanto vano e ripugnante il voler fare il contrario, quanto il pretendere di vedere colle mani, o di odorare colle orecchie; e la ragione di questa necessità è fondata sulla natura delle idee e dei fatti, necessarie le une, contingenti gli altri, e risulta dal tenore della formola ideale. Ma siccome le idee s'intrecciano spesso coi fatti, e i fatti non possono stare senza le idee, perciò ogni qualvolta in un tema scientifico occorrono quei due elementi, la sintesi e l'analisi vi sono applicabili del pari, secondo che l'uno o l'altro di tali elementi predomina nella considerazione dello scienziato. Se aveste avvertita questa verità, non avreste detto che *l'analisi non parziale ma compiuta, forte, grave, robusta, sarà ben lungi dal riuscire alla doppia incredulità verso Dio e verso Cristo* [1];

[1] Lett. II, p. 70.

giacchè l'analisi, non potendo uscire dei propri limiti, non potrà mai allargarsi oltre la sfera dei fatti, e in questa medesima non proverà, quando la notizia dei fatti posseduta da noi è imperfetta, e non risponde a gran pezza alle cavillazioni che si muovono in contrario. Così, per esempio, se colla sola analisi voleste rispondere a molte obbiezioni dei teologi razionali, non ci riuscireste, e dovreste loro darla vinta; laddove non ve ne ha una sola, che regga alla sintesi. Ma oltre ai fatti la religione e la filosofia constano d'idee, che ne sono la parte principalissima, nelle quali dovete ricorrere alla sintesi e al raziocinio deduttivo, perchè nelle materie ideali l'analisi è affatto impotente. E se l'analisi non vi avesse preoccupato, anzi accecato, avreste posto mano a scrivere contro il mio sistema? Non è appunto questa vostra predilezione per l'analisi e per la psicologia, che leggendo il mio libro, v'ha impedito di cogliere il vero senso della formola ideale, e l'onnipresenza dell'atto creativo? In verità che se io volessi buscar l'atto creativo nella coscienza, somiglierei non poco a quei filosofi, che cercavano nella notomia del celabro le operazioni dell'animo umano. Ma se invece di applicar l'analisi a sproposito, voi foste risalito all'idea di *causa*, e ne foste disceso sintetizzando all'idea di effetto, avreste trovato per via l'atto creativo così limpido e chiaro, che nulla più. E se vago dell'analisi, vi foste applicato a un fatto sensibile, qual è, per esempio, il moto di una palla, e l'aveste analizzato, tenendo sempre dinanzi agli occhi la sintesi della formola ideale, voi ci avreste trovato i tre elementi, di cui si compone la formola, e per tal modo avreste confermato coll'analisi il processo sintetico dianzi instituito. Insomma l'analisi è eccellente in tutte le materie, che la comportano; ma ella non può mai formare da sè sola la scienza, e dee essere accop-

piata alla sintesi più o meno, secondo la natura dei soggetti scientifici.

« In qual modo v'innalzate voi al vostro punto di partenza, « che è l'intuito stesso di Dio come creante le esistenze? A « quella sintesi primitiva di Dio, dell'atto creativo e delle « esistenze, che è compresa nella vostra formola ideale? Vi « confesso ch'io non sono sicuro di aver bene afferrato il « vostro processo. « Se voi aveste sempre parlato con questa modesta riserva, vi avrei risposto sopra un altro tuono. Se confessate di non aver colto il mio processo, come avete potuto combatterlo con così poca modestia, e in modo così spensierato come avete fatto? Come poteste acconciarvi nell' animo che cominciando a pubblicare un sistema meditato da molti anni, io non avessi prevedute e risolute anticipatamente le obbiezioncelle, che mi avete mosse, e molte altre ancora, delle quali se volessi potrei scrivere un libro? Del resto non è da stupire, se avendo sinora pubblicato solo i tratti principali del mio sistema, ci si trovano molte lacune anche per gl'ingegni più valenti e più esercitati. « E forse non vado « troppo lontano dal vero a supporre che voi foste condotto a « quella vostra sentenza dalle seguenti ragioni : cioè 1° perchè « lo spirito nostro nell'attuale suo stato, per via della rifles- « sione, astraendo, s'innalza dal reale a concepire l'ente « ideale; 2° perchè nell'ordine delle cose l'Ente ideale o « mentale deve trovarsi in un Ente reale che è Dio; 3° final- « mente perchè il Cristianesimo insegna che l'uomo dee par- « tire da Dio per arrivare a sè, e non dice che parta da sè « per giugnere a Dio [1]. » Se queste fossero le sole o le princi-

[1] Lett. II, p. 76, 77.

pali ragioni, per cui ho abbracciato il mio sistema, non potrei sperare gran fatto nella sua fortuna. Voi supponete che io sia proceduto leggermente e puerilmente, secondo si fa al dì d'oggi da certuni, i quali credono che si possa inventare un sistema di filosofia su due piedi, con quella facilità con cui si scrive un mediocre romanzo, o un oratore esercitato improvvisa la difesa di una causa. Sappiate che per me la scienza non è un esercizio rettorico, nè forense, nè parlamentare, nè accademico, non un passatempo o un'occupazione passeggera, non l'affare di qualche mese o di qualche anno, ma un'impresa degna di occupare, (per quanto i doveri e la fortuna il consentono,) tutta la vita. Un sistema di filosofia, che non aspiri ad abbagliare o a divertire i lettori, ma a produrre la certezza, non può mai essere fondato su sole ragioni particolari anche forti, ma dee appoggiarsi a una ragione universale e scaturire da tutta la scienza. Vi parlerò fra pochi momenti del valore che io ho dato ai tre punti di cui fate menzione; ma se volete sapere sommariamente a che si appoggi la mia persuasione, oltre ciò che ne ho toccato di sopra, vi dirò che io ho abbracciata la mia filosofia, perchè tengo per impossibile il dimostrare un solo vero senza di essa, e per dimostrabile coll'aiuto di essa ogni vero accessibile alla mente umana. Un esame accurato di tutti i sistemi da me ripudiati e di quello che professo mi ha convinto non potersi dare una salda base a tutto lo scibile, nè unificare la scienza senza nuocere alla sua varietà, nè scoprire l'intreccio e tessere la genealogia delle varie discipline, nè stabilire e legittimare i principii, i dati e i metodi scientifici, nè combattere con piena vittoria il sensismo, il nominalismo, il materialismo, l'idealismo, il fatalismo, l'immoralismo, il panteismo, l'ateismo, lo scetticismo, e gli altri mostri delle scienze speculative, nè risolvere

molti problemi stati finora insolubili, (come per esempio quelli del tempo e dello spazio,) nè fondare una vera filosofia della natura, della storia, delle religioni, delle lingue, delle scienze, delle lettere, delle arti, nè conciliare la filosofia con esse scienze, e sovrattutto colla vera religione, nè assicurare il Cristianesimo e il cattolicismo contro i loro nemici, e specialmente contro il protestantismo e il razionalismo che oggi menano tanta strage, nè porre un termine allo scisma e all' indifferenza religiosa che da tre secoli travagliano l' Europa, nè ristorare la cadente civiltà, nè restituire agli affetti e alle attinenze morali della vita umana quel predominio che aver debbono sulle materiali, nè sovrattutto riparare alla barbarie intrinseca ed estrinseca, paesana e forestiera, che ne minaccia di un secondo medio evo più lungo e doloroso del primo, e tanto più formidabile in effetto quanto meno orrido e vicino in apparenza, se non assegnando una base inconcussa alla scienza, che è negli ordini naturali suprema moderatrice della mente umana : e questa base non potersi rinvenire fuori dell' ontologismo, e di un ontologismo, organico, vasto, potente, come quello della formola ideale. Ecco quali furono, a ristringerle in poche parole, le ragioni principali, che mediante un lungo studio mi persuasero doversi fare una riforma radicale di quella scienza, che è il puntello dell' enciclopedia tutta quanta, e tal riforma non potersi trovare fuori del principio assegnato. Ben vedete che esse non si riducono a qualche argomento scolastico o a qualche punto isolato di scienza ; ma esser tanto ampie e moltiplici quanto il pensiero e l'azione degli uomini. Nè ho già con questo la ridicola e insolente temerità di voler creare una filosofia nuova, ripudiando i lavori dei passati secoli, e i progressi speculativi, che si sono andati facendo, quasi patrimo-

nio scientifico del genere umano; che anzi io credo la dottrina della formola ideale essere la sola, che possa assicurare dalla ruina i preziosi capitali dell'intelletto finora acquistati, cernendovi l'oro dal fango, e il buon grano dalla mondiglia, dando loro una base salda, che gli sostenga, e un principio organico, che gli ordini ed unifichi, e formando così quell' eclettismo filosofico, che è il solo ragionevole, perchè non procede a caso, ma è guidato e indirizzato da una regola *a priori*, per sè evidente e immutabile. Non abbiate perciò paura che, imitando il folle sacrilegio di Cartesio, io dia lo sfratto alle eroiche fatiche dei sommi ingegni, che fiorirono nei campi del sapere, e a quelle imprese e conquiste intellettuali, che sono assai più gloriose e durature di quelle degli Ercoli, dei Sesostri e degli Alessandri. Come potrei farlo con buona coscienza io che non posso pur menzionare i nomi di un Platone, di un Agostino, di un Tommaso, di un Bonaventura, di un Leibniz, di un Malebranche, di un Vico, senza sentirmi compreso da un senso di affettuosa riverenza e di gratitudine verso i loro sommi ingegni e le loro opere? E come può detrarre alla venerazione dovuta a questi sommi intelletti, il tentar di avviare verso il suo compimento l'edifizio da loro incominciato, e di rassodarne le fondamenta? Forse è cosa ingiuriosa all'architetto e allo scultore, il cercar di risarcire le parti deboli di una fabbrica, e di collocare una bella statua sopra un piedestallo degno di essa? Io conservo religiosamente, non solo il buono e l'eccellente, che trovasi a dovizia nei pensieri di quei grandi, ma anche gli accessorii e le parti lodevoli, che occorrono nei sistemi meno ortodossi; giacchè per buona fortuna gli errori degli uomini non sono mai scompagnati da qualche vero. E nei libri dei psicologisti, per ciò che spetta all'analisi dello spirito umano, vi ha molto

del buono; ve ne ha in quello del Rosmini; ma la verità vi è sempre manca, difettuosa, e spesso frammista all'errore, perchè, come ho già notato, tutte le quistioni che si attengono alle forze e alle origini non possono essere risolute senza la sintesi e i dati ontologici.

« Per queste tre ragioni principalmente, io credo che dopo « esservi innalzato col Rosmini a quel suo punto di partenza « semplicissimo, maravigliato a vedere com' egli non sia pro- « prio che un *punto* e non avvertendo ch' egli è sì un *punto,* « ma fisso in Dio medesimo, comecchè noi non vediamo « Iddio ma solo quel *punto,* lo riputaste insufficiente princi- « pio e mal sicuro appoggio a tutto lo scibile [1]. » Voi l'avete sbagliata, sig. Tarditi, per molti versi, nelle vostre ingegnose congbietture a questo proposito. In primo luogo, sappiate che l'*arrivare a un punto di partenza* non è un articolo del mio itinerario. Secondamente, se io avessi voluto *innalzarmi,* non sarei andato a cercare *il punto* del Rosmini, perchè credo che uno non *s'innalzi* a discendere, scambiando la cantina col tetto di una casa, o facendo un capitombolo. In terzo luogo, non è anche conforme alle mie regole di prudenza il cercare ciò che non si trova, e l'*innalzarmi* a un *punto,* che non si dà al mondo; qual è veramente il punto rosminiano, il quale è così *semplice* e così minuto, che gli occhi cervieri dei filosofi non han saputo finora scoprirlo, dal Rosmini in fuori, che lo trovò nella propria immaginazione. Per me un *possibile,* che non è reale come possibile, che si può mentalmente separare da ogni realtà assoluta, e che non è nemmeno una *cosa,* è assai meno che un *punto,* e non mi dò briga di

[1] Lett. II, p. 77.

cercarlo, nè di aguzzar gli occhi inutilmente per vederlo. Pensate poi, se una cosa che non si vede può eccitare la *maraviglia,* salvo che questo sentimento si riferisca non alla cosa, ma a chi ne parla; nel qual caso vi confesso che il Rosmini e voi mi avete fatto più volte trasecolare, non che stupire. In quarto luogo, io non potrei, senza grave scrupolo di coscienza, ammettere dei *punti fissi in Dio,* se tali punti sono come quelli dei matematici; e nè pure potrei farlo, pigliando la frase metaforicamente, perchè la fede mi vieta di credere che vi siano dei *punti fissi in Dio,* i quali non siano Dio stesso, e si possano vedere senza vedere esso Dio, in quanto è intelligibile; perchè essa m'insegna che non vi sono cose realmente distinte nella natura increata, salvo le persone divine, che non sono razionalmente dimostrabili. Voi vedete adunque che non avendo il coraggio di abbandonare la filosofia ortodossa, non posso godere del vostro privilegio, *innalzandomi al punto* rosminiano, e voi non dovete chiamare in colpa un cattolico di questa timidità.

« Ma la prima delle vostre ragioni non è di alcun valore, « perchè è puramente psicologica [1]. » Questa osservazione non è vostra, ma di un autore che non vi è affatto ignoto. Il quale si esprime così riguardo alla sentenza rosminiana, che *l'idea primitiva dell'ente rappresenti solo l'ente possibile* : « Se « quest'asserzione fosse vera, ne seguirebbe che l'idea del « possibile precede quella del reale; il che è in prima con- « trario all'ordine psicologico. Imperocchè, secondo il pro- « cesso naturale dello spirito, l'astratto susseguendo al « concreto, e nascendo da esso, la cognizione concreta del

[1] Lett. II, p. 77.

« reale dee precedere la cognizione astratta del possibile. Che « se si afferma che nel primo atto dello spirito ha luogo un « ordine diverso, e che il principio dell'esercizio intellettivo, « si fa in un modo particolare, osservo, che questo modo, « qualunqne siasi, dee esser conforme all'ordine logico. Ora, « secondo l'ordine logico, il possibile presuppone il reale, « perchè senza qualcosa di reale, non si può concepire qual- « cosa di possibile [1]. » Vedete, sig. Tarditi, come questo autore, avversario del Rosmini, ha preveduto egli medesimo la vostra ritortola, e ci ha ovviato aggiungendo all'ordine psicologico l'ordine logico, il quale, essendo necessario, non ammette replica e eccezione di sorta? Or che dirà il lettore, quando saprà che le dette parole sono tolte dalla mia Introduzione? Che concetto potrà farsi della vostra buona fede, vedendo che voi dimezzate le mie obbiezioni, e supponete che io abbia fondato i miei ragionamenti su quella parte di esse, che confesso io medesimo non esser definitiva senza l'altra, e tacete di quest'altra, a cui non sapete che rispondere che faccia a proposito? E dite che io fui indotto a professare il mio sistema da un discorso che giudico insufficiente, e non fate cenno delle ragioni, con cui l'ho corroborato e reso atto al proposito? Vergognatevi.

« Nè la seconda (ragione) se non quanto si confonde in- « sieme l'*ordine reale* degli esseri coll'*ordine delle idee* [2]. » Non ripeterò qui le cose largamente dette e discusse sull'enormità della vostra sentenza; tanto più che dovrò rifarmi su questo articolo nella critica della vostra lettera, nella quale vincendo in opera di assurdità l'aspettativa medesima che io aveva di

[1] *Introd.*, t. II, p. 17. — [2] Lett. II, p. 77.

voi, dite espressamente, che *nell'ordine ideale vi ha un mezzo fra il creatore e la creatura,* e che *la Verità è qualche cosa che non è Dio stesso* [1]. Ora di queste due proposizioni, io son costretto fin d'ora con grave mio rammarico a dirvi che la prima, se si piglia a rigore, è *formalmente eretica,* essendo contraria al primo articolo del simbolo Niceno, dove Iddio si afferma creatore *visibilium omnium et invisibilium* nel senso più assoluto, senza distinzione di ordini ed esclusione di sorta; tantochè la sola cosa, che secondo il senso genuino di quelle venerande parole non sia creata, è Dio stesso, o il nulla. Nè è necessario per provare una sentenza così manifesta il ricorrere alla tradizione universale della Chiesa e a tutti i catechismi del mondo, ai quali è inaudita quell'empia e chimerica distinzione, che sottrae le idee e le cognizioni alla natura divina o al divino dominio [2]; giacchè col solo raziocinio, come vedremo, si può mostrare l'assurdità e l'empietà della vostra sentenza. Quanto alla seconda, ella è per lo meno stranissima in una bocca cattolica; giacchè *la Verità* presa in senso proprio e antonomastico, (come accenna l'iniziale maiuscola del vostro testo,) esprimendo *la realtà assoluta delle relazioni che corrono fra le cose,* non è altro che l'idea divina di queste attinenze; la quale idea divina è Dio stesso. Laonde non si può dare alla vostra proposizione un senso ortodosso, che intendendo per verità l'atto con cui lo spirito umano apprende il vero obbiettivo e lo ripete a sè stesso; ma in tal caso l'uso della parola *Verità* è affatto improprio, e più degno di uno

[1] Lett. III, p. 113, 114.

[2] Le idee obbiettivamente sono Dio stesso; subbiettivamente sono l'uomo, cioè l'atto con cui il suo spirito afferra l'obbietto ideale, che è Dio stesso come intelligibile.

scettico e di un discepolo del Kant, che di un vero filosofo. Oltre che voi escludete espressamente questa interpretazione, soggiungendo ivi medesimo, che *la Verità non è una creatura contingente relativa*. Nel tassare di *eretica* la vostra prima proposizione presa a rigore, io protesto espressamente di non voler offendere menomamente l'illibatezza della vostra fede e delle vostre intenzioni; giacchè io tengo per fermo che quella sentenza vi è sfuggita, senza pesarne il vero senso, e che conoscendone la reità, la rivocherete con quella sincerità generosa, che onora i buoni cattolici pari vostri. Ma ho voluto notarla per premunire la gioventù del mio paese contro un sistema filosofico, che vi ha costretto a usar tali mezzi per difenderlo; tanto più che questo non è che uno dei moltissimi semi di eresia e di empietà, di cui è pur troppo gravida la filosofia rosminiana. Non crediate, sig. Tarditi, che io parli per un misero puntiglio, e per difendere una mia opinione: Iddio m'è testimonio che il mio linguaggio è dettato dall'amor del vero, e che io mi tacerei di buon grado, se dopo un lungo esame non fossi persuaso che la dottrina filosofica del Rosmini, quando non sia purgata dagli errori che la macchiano, è il dono più funesto che si possa fare all'Italia.

« La terza (ragione) poi non fa al caso, di cui si tratta, per- « chè l'insegnamento cristiano riguarda solo l'ordine *reale* « della vita umana, non l'ordine *ideale* della scienza [1]. » Ecco un'altra distinzione, che è pur troppo necessaria per difendere il vostro maestro, e che è atta a scandalizzare le orecchie di ogni Cristiano. Che si vorrebbe di più per mostrare col fatto le conseguenze nefande, che si racchiuggono nel

[1] Lett. II, p. 77.

gran principio rosminiano della separazione del reale assoluto dall' ideale? Imperocchè per tutelare questo primo errore voi siete costretto a sottrarre l'ordine ideale da un lato al dominio di Dio, e dall'altro alle influenze legittime del Cristianesimo. Possibile che non veggiate quanto vi ha d'orrendo in queste conclusioni? Dio e il Cristianesimo saranno dunque estrani all'ordine più nobile e più importante, qual si è quello del sapere? La verità e la scienza saranno un non so che di mezzano fra Dio e la creatura, e un non so che di eslege e d'immune dall'autorità di Cristo e della Chiesa? Ma per quanto tuttociò sia veramente straordinario sulle labbra di un cattolico, bisogna confessare che avete ragione, se il Rosmini non ha torto. Imperocchè se l'ente ideale non è una forma creata e non è Dio, dee essere veramente un *quid medium* fra il Creatore e le sue opere. E se la scienza comincia da tal ente ideale, che Dio non è, ella è atea nel suo principio, e appartiene al gentilesimo. Or con che diritto il Cristianesimo e la Chiesa s'intrometterebbero di una dottrina atea e pagana? Un novizio della scienza, che non riconosce ancora Iddio, dovrà adorar Cristo, venerare il Papa e la Chiesa? *Apage.*

« Voi inoltre avete su queste basi fondato il ragionamento « che vi condusse a quel vostro punto di partenza, senza « avvertire che il ragionare prima di avere esaminato « se i ragionamenti che facevate sopra un tale argomento « avessero qualche autorità, è un vero supporre ciò che « è in questione [1]. » Questa è veramente bellissima. Voi mi accusate di petizion di principio, perchè evito questo sofisma, e vorreste che lo commettessi, imitandovi, a

[1] Lett. II, p. 77.

fine di evitarlo. Da che la logica è al mondo, non credo che ci sia un uomo, che abbia fatto seco alle pugna in un modo così solenne. In questa parte voi vincete Cartesio; e non è dir poco. Per farvelo intendere, se è possibile, uditemi. Qual fu il mio processo non già *per arrivare alla partenza*, (prodigio, di cui, ve lo ripeto, io non sono capace,) ma per *partire dal punto in cui mi trovava*, cioè dalla formola ideale, e ordinare la prima scienza? Fu l'evidenza intuitiva di essa formola, e la sua esplicazione per via del raziocinio. Ora quanto all'evidenza, essa non ha d'uopo di prova, e voi me lo concederete. Quanto al raziocinio, cioè alla sua legittimità, io non avrei potuto provarla senza petizion di principio, giacchè ogni prova essendo un raziocinio, io avrei provato il raziocinio col raziocinio; circolo degno di Cartesio, e che voi penereste a *rompere*, malgrado l'affezione che avete per questo filosofo. Io dovea dunque, sotto pena di paralogismo, confidarmi alla lealtà del raziocinio, come di strumento autorevole, senza darmi le brighe degl'impacci, come dice il proverbio. Nè perciò la mia fede fu cieca; perchè riscontrando la tela del raziocinio coll'organismo della formola ideale, m'avvidi che le regole logicali risultavano necessariamente dalla struttura di essa formola, e quindi partecipavano dell'evidenza e dell'autorità di essa. Il mio processo passò adunque per due gradi successivi, il primo dei quali fu la ricognizione della formola ideale come evidente per sè stessa, e non in virtù di alcun raziocinio; il secondo fu l'uso scientifico del raziocinio legittimato da essa formola. Qui non v'ha ombra di circolo, nè di petizion di principio; conciossiachè tutti i discorsi, ch'io feci per istabilire la formola, furono solo indirizzati ad abilitare il mio spirito a coglierne riflessivamente l'immediata evidenza, non a dimostrarla, come si fa

di un corollario e di un teorema. E nello stesso modo ch'io avea ragionato meco per addestrare la mia mente ad avere una cognizione distinta di quel vero intuitivo; così al medesimo effetto comunicai agli altri i miei ragionamenti, sia per servir di semplice esplicazione propedeutica, come io me n'era servito, sia per combattere *ad hominem* ogni avversario, che ammettendo la legittimità del raziocinio dubitasse solo di quella della formola. Tal discorso *ad hominem* è ammesso da tutti, come un sussidio scientifico legittimissimo, e il Rosmini medesimo, come ho notato, se ne vale contro gli scettici. Anche qui dunque non vi ha ombra di paralogismo. Ora che doveva io fare a senno vostro per conformarmi alle regole? Io doveva *esaminare se i miei ragionamenti avessero qualche autorità*. Ma con che, di grazia, si esamina, se non col ragionamento? Dunque io doveva mettere in dubbio l'autorità del ragionamento, e provar quindi col ragionamento che il ragionamento era autorevole. Ecco il modo sapiente, con cui io doveva secondo voi evitare una petizion di principio, che non ho commessa. Voi mi fate ricordare quel tale, che accusava il suo compagno di avergli rubati gli occhiali, mentre gli aveva in tasca, e portava sul naso quelli del suo compagno.

Se alcuno stimasse di potervi salvare, stiracchiando le vostre parole, e supponendo che quel vostro *esame* non sia un ragionamento, voi gliene avete tolto il modo, soggiugnendo un passo del vostro maestro, in cui la petizion di principio è legittimata in modo così formale, che non si può più dubitare nè del vostro errore, nè del luogo da cui l'avete tolto. Ecco le parole del Rosmini da voi citate : « Vero è che « noi e i ragionamenti nostri dipendono essi stessi dall'Asso-

« luto; ma questa dipendenza non è nell'*ordine delle cognizioni umane*, ma nell'*ordine degli esseri reali;* cioè egli è « vero che acciocchè noi siamo, e acciocchè possiamo ragionare, dee esser prima l'assoluto; ma non è mica vero per « questo, che noi possiamo conoscere l'assoluto, senza far « uso della facoltà di conoscere di cui siamo dotati, della ragione. Si distingua adunque tra *l'ordine delle cognizioni e l'ordine degli oggetti delle cognizioni*. Nella nostra mente gli « oggetti non sono se non è la cognizione loro. L'ordine « dunque delle cognizioni precede l'ordine degli oggetti. « Convien dunque muovere la filosofia dal problema della « validità delle cognizioni, prima di ragionare su qualsiasi « soggetto, foss'anco lo stesso assoluto. » Non occorre qui dichiarare il sofisma, a cui si appoggia questo discorso, poichè ne ho parlato già tante volte. Un tal sofisma è puerile e imperdonabile dopo i lavori della scuola scozzese, che ha mostrato la cognizione non esser altro che l'intuito diretto e immediato delle cose stesse. Allegato quel brano, voi soggiugnete con un piglio ironico e trionfante veramente gustosissimo: « Voi vedete dunque come, secondo ciò che s'ha da « fare, i mezzi che sembrano a prima giunta i più efficaci, « siano talora i più inetti e viceversa [1]. » Il lettore vedrà, se *i mezzi inetti* siano dalla parte mia o da quella del Rosmini e dalla vostra. Si può immaginare un circolo vizioso e una petizion di principio più madornale di quella, che l'autore del Nuovo Saggio prescrive, come l'unica via di salute per la scienza? *Convien muovere la filosofia dal problema della validità delle cognizioni*. Ma con che mezzi, signor abate, risolverete questo problema? Non sarà forse colla cognizione? Dunque

[1] Lett. II, p. 77, 78.

voi proverete la validità del conoscere colla cognizione, che non è valida per sè stessa, se dee essere provata, e perciò presupporrete per fatto ciò che volete fare, e farete quello che non si può fare, se dee esser fatto. Eccovi, sig. Tarditi, qual è la logica del vostro riverito maestro; un sofisma, di cui uno scolaretto si adonterebbe. E voi per appoggiare un vostro paralogismo, ne citate uno del vostro precettore espresso in modo ancor più evidente; e il fate per provare che i vostri avversarii sono *inetti*. Ditemi, per coscienza vostra, quali sono i titoli che si convengono a tanta temerità? Quali son quelli che stanno bene alla vostra prudenza? Voi svillaneggiate ironicamente i vostri avversarii perchè ragionan bene, e gli accusate calunniosamente di un peccato che commettete voi medesimo nell'intentare l'accusa. E per avvalorare e rinforzare l'accusa, provate che il delitto imputato ad altri contro ragione e commesso da voi, è anche comune al vostro maestro, e lo citate come un argomento d'innocenza per chi ne è complice od autore, e di condanna per chi ne va esente. E che figura fate fare al Rosmini, traducendolo in campo così a sproposito? Non è questa la sola volta che per far risplendere l'ingegno e l'acutezza di lui, ne citate i passi più assurdi, come si vedrà nell'esame della vostra terza lettera. E se io volessi provare che il Rosmini è un psicologista, potrei scegliere nella ferrana delle sue opere un luogo più acconcio del testè allegato? Il voler cominciare la scienza dal problema impossibile e contradditorio della validità delle cognizioni, non è ella la pretensione di Cartesio e del fondatore della filosofia critica? Pretensione assurda, poichè suppone che l'evidenza sia subbiettiva e non obbiettiva, ma che è inevitabile, quando non si considera la cognizione, come l'intuito immediato del vero assoluto in sè stesso, e si am-

mette fra questo e lo spirito un certo mezzo, come fa il Rosmini e seco tutti i fautori del psicologismo. E infatti non è questo il contrassegno de'più sfidati psicologisti? Ma il Kant, cartesiano, luterano e tedesco del secolo diciottesimo, merita perdono; laddove un autor cattolico e italiano, venuto dopo e ammaestrato alle spese del Kant medesimo della irragionevolezza di questo assunto, è assai più difficile a scusare. Vedete se io ebbi torto a dire che il Rosminianismo non è che un Kantismo travisato; a temere che si stabilisca in Italia una filosofia tanto più perniciosa, quanto le sue sembianze sono religiose ed oneste, e per le virtù e la rettitudine dell'animo n'è riverito l'autore? Il Rosmini è cento volte più pericoloso di Cartesio e del Kant, perchè uomo pio e cattolico, e insignito del sacerdozio, e benemerito dei nobili studi nella nostra penisola.

Egli è in virtù di queste considerazioni, che con tutta la mia stima per voi e pel Rosmini io non posso in coscienza accettare l'elogio che avete fatto del mio sistema filosofico, *pronunciando che era facilmente riducibile al vero* [1]. In ogni altro caso il vostro suffragio mi sarebbe onorevole, e vi saprei grado del sussiego cattedratico, con cui l'avete proferito, per dargli un'autorità maggiore. Ma in opera di filosofia essere lodato da un psicologista e da un Rosminiano? Zucche! Essere celebrato da chi separa il reale dall'ideale, il sussistente dal possibile, il giudizio dall'idea, da chi toglie a Dio e al Cristianesimo l'ingerenza della logica e della scienza, da chi pone in dubbio la necessità della parola, da chi introduce una sorte di mezzo fra il Creatore e le

[1] Lett. I, p. 29, 30.

creature nelle cose ideali, da chi ammette in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, da chi trova *più magnifico* quel sistema, per cui Dio è posto nel luogo meno onorevole, e cento altre cose su questo andare? Si crederà dunque che io possa essere, secondo i miei principii, *facilmente riducibile* a proferire tutte queste sentenze, l'una più bella dell'altra? Sarò spacciato per un semirosminiano senza rimedio? Rabbrividisco solo a pensarvi. Dite all'incontro che il mio sistema è falso da capo a fondo, e che non se ne può cavare, secondo voi, il menomo costrutto; dite ch' esso è un infermo a morte e che la sua guarigione è al tutto disperata; e io ve ne sarò gratissimo. Ma se vi ostinate a predicare che *le mie opinioni siano facilmente riducibili al vero,* vi convengo in giudizio come pubblico calunniatore.

LETTERA DECIMA.



LETTERA DECIMA.

Eccomi giunto al fine dell'esame intrapreso delle vostre due prime epistole. Io era già molto innanzi in questa critica quando mi giunse la terza vostra, tanto più grata quanto meno aspettata; nella quale ne promettete una quarta, e Dio sa fin dove giungerà cotesta vostra fecondità filosofica a profitto ed onore dei buoni studi italiani. Ora prima di andare innanzi, io ho bisogno di fare un po' di sosta, riposandomi un tantino, e ripigliando alquanto di lena, per poter seguirvi nelle vostre ingegnose peregrinazioni. Conchiuderò adunque questo primo volume, riserbando a un secondo la disamina della vostra terza lettera, nella quale di cortesia, di modestia, di logica, di acume, di forza, di scrupolosa esattezza

teologica, e di fedeltà nel citare i testi e le opinioni non solo mie e de'vari filosofi, ma dello stesso Rosmini, avete superato voi medesimo, e la comune espettazione. Ben vedete che per dar rilievo ai pregi della vostra ultima scrittura, e impedire che niuna delle sue bellezze trascorra inavvertita dal lettore, e sia frodata dei debiti encomii, mi converrà trinciarla e sviscerarla in modo minutissimo; onde un volume sarà poco a tanta fatica. Quanto al rimanente delle lucubrazioni che ci lasciate sperare, io non posso promettervi assolutamente di occuparmene; tanto la grandezza e la difficoltà del lavoro mi spaventano. Imperocchè dal crudele impaccio, in cui mi sono trovato finora nel rispondere alle vostre critiche, (di che avete un saggio nel presente volume,) voi potete raccogliere se il proseguire questa impresa sia per me una ciancia. Laonde se imito adesso il vostro modestissimo *forse* rispetto alle lettere nasciture del Rosminiano, e rendo quasi anticipatamente le armi alla terribilità vostra, i lettori esperti sapranno estimare le vere cagioni della mia ritirata, e voi da quel valente e generoso Romano che siete, non abuserete della vittoria, anzi me ne avrete compassione, ricordando quella sentenza virgiliana:

« Parcere subjectis et debellare superbos. »

Che se aveste vaghezza di correre ancora una lancia, e di spedirmi un nuovo cartello, io credo opportuno di esporvi le condizioni, che dovrete adempiere prima di farlo, e senza le quali non accetterei la vostra disfida. Per la prima, vorrei che studiaste un poco i filosofi più segnalati, almeno moderni, e vi persuadeste che la sapienza umana non è tutta racchiusa, come mostrate di credere, nel corpo del vostro maestro. Fa-

cendolo debitamente, apprenderete che innanzi a lui fiorirono uomini valentissimi, coi quali il Rosmini, senza fargli alcun torto, non può entrare in paragone; onde vi accorgerete che la vostra *rosminolatria* non passa senza qualche pregiudizio della vostra riputazione e del caso che far dovete del vostro titolo di dottore. E questa cautela vi salverà anche dall'inconveniente di discorrere sul fondamento di certi errori rancidi e dismessi, come se fossero verità ferme e legittimate alla scienza; come quando separate l'ideale dal reale, e parlate d'idee che si distinguono egualmente dalla loro percezione e dall'oggetto concreto e reale; il che non vi sarebbe accaduto, se aveste bene studiate le opere della scuola scozzese. Secondamente, poichè volete onorarmi delle vostre critiche, io posso anche esigere da voi che leggiate attentamente i miei scritti prima di farlo, e non frantendiate affatto ciò che mi sono studiato di dire in modo chiaro e preciso, come faceste intorno alla sovrintelligenza, alla distinzione del pensabile divino dal pensabile umano ecc. Dovrete anche tener conto delle ragioni alle quali io appoggio i miei pareri; o per combatterle, se vi paiono mal fondate, o per iscartarle, se vi sembra che non facciano a proposito; imperocchè il preterirle affatto, secondo la vostra usanza, opponendo loro semplicemente i vostri oracoli, come quando dite che l'ontologismo, com'io l'intendo, conduce al panteismo, (laddove io ho provato che lo spianta dalle radici,) che i panteisti tedeschi sono ontologisti, che io sono stato troppo severo nel mio giudizio su Cartesio ecc. è una foggia di critica, che non vi può esser fatta buona da nessuno. Anzi io penso che non fareste male a rileggere ancora una volta l'opera principale del vostro onorando maestro; perchè se io non posso restituirvi appunto l'accusa datami da voi, (con che ragione si è veduto,) di aver

voluto *rifare* alla volteriana la dottrina di esso, io posso accusarvi di *disfarla*, sia chiudendo gli occhi alle contraddizion sfoggiate che vi sono, sia negando che egli dica quello che dice; come quando vi meravigliate che io chiami l'ente de Rosmini un'*astrazione*, un'*idea astratta*, quasichè io non faccia che ripetere le sue proprie parole [1]. Date dunque eziandio una ripassata al Nuovo Saggio, e non vi pentirete del mio consiglio. In terzo luogo, poichè la nostra controversia tocca per molti punti la teologia, vi conforto ad addomesticarv alquanto con questa sublime scienza, della quale è temerità grande il voler discorrere, senza averla bene studiata. Cos non incorrerete più in quei peccati di eterodossia, che imputate buonamente ai vostri avversari; non confonderete più la mia dottrina sulla necessità della parola cogli errori del Lamennais, non negherete che la Verità in sè stessa sia Dio non ammetterete un ordine di entità, che non sono create ne increate, non escluderete il Cristianesimo dalle idee e dalla logica, e volendomi accusare di confondere la teologia colla filosofia, (forse perchè accuratamente le distinguo,) non farete voi medesimo questa confusione, ammettendo in Dio delle forme distinte e razionalmente conoscibili, discorrendo a sproposito della Trinità, e aprendo l'adito col vostro nominalismo alle eresie di Abelardo e di Sabellio. Vi raccomando strettamente questo punto; perchè se trascurandolo ve ne trovaste male, non potreste accusarmi di aver mancato al debito della correzione fraterna. Imperocchè sebbene le vostre intenzioni siano diritte, in religione si ha l'obbligo non solo di ben pensare, ma anche di ben parlare, sovrattutto

[1] Esaminerò nel volume seguente questo articolo, che è uno dei più propri a mostrare l'accorgimento del sig. Tarditi.

quando si può tacere. Bisognerebbe anche per quarto, che deste un'occhiata alla logica, che mi pare abbiate dimenticata; imperocchè se bene possa parer un'indiscrezione il domandare a un Rosminiano vostro pari che i sillogismi siano giusti per la materia, si ha almeno diritto di esigere che corrano per la forma. Per ultimo, poichè vi dilettate di gramatica, e avete il ticchio di correggere i vostri avversari in opera di ortografia e di lingua, secondo l'uso del vostro maestro; dovreste far capo dall'imparare per proprio conto quelle due cose, e dal correggere gli scritti vostri invece di guastare gli altrui. Dunque anche un' occhiatina al vocabolario e ai rudimenti grammaticali, che non vi faranno male. Quando avrete soddisfatto a queste cinque condizioni, se vorrete di nuovo far uno o due colpi, io accetterò volentieri la vostra proposta; e se mi farete avvedere di qualche errore, in cui sia caduto, ve ne ringrazierò; chè allora il potrete fare. Ma nei termini di scienza in cui vi trovate al presente, io non posso promettermi questo servigio da voi, benchè io non dubiti della vostra buona volontà, e siate dottore; giacchè per quanto io mi sia sforzato di volgere a buon senso le vostre parole, (solendosi desiderare anche per amor proprio, che l'avversario sia valente,) non ve ne ho potuta far buona una sola; tanto è eteroclito il vostro modo di raziocinare e di scrivere. Laonde se continuaste a criticarmi nei medesimi termini, e a far gemere, (senza iperbole,) i poveri torchi italiani, vi lascerò dire, perchè so in che modo spender meglio il mio tempo.

Nel caso poi che il vostro illustre maestro, avvedendosi che le armi ausiliari non provano, si risolvesse a far uso delle proprie, e si mostrasse in persona sul campo di battaglia, io

non mi tirerò indietro. Vero è che il vostro scritto si può in un certo modo considerar come opera del Rosmini stesso, poichè venni assicurato che fu riveduto da lui; onde io combattendolo ho creduto di pigliar, come si dice, due colombi con una fava. Se la cosa è così, convien dire che siate stato mandato innanzi solo a fine di scaramucciare, alla foggia dei veliti, che appiccano la zuffa. Altrimenti non saprei intendere la prudenza del vostro duce nell'eletta del campione, e dovrei formarmi un concetto molto magro della scuola rosminiana, se voi ne siete l'Achille, e non si è saputo trovar meglio per la difesa della vostra causa. All'incontro la cosa si capisce benissimo, se il vostro capo e i vostri colleghi vi hanno spedito avanti come esploratore per assaggiare il nemico, ovvero come capro emissario per rendersi il cielo propizio, e voi accettaste generosamente l'incarico, consacrando la vita e il credito del vostro dottoratico alla salute della vostra setta. Ma come ciò sia, se il Rosmini crederà di poter giustificare con altro che colle ingiurie la sua dottrina dalle accuse gravissime ch'io muovo contra di essa, io entrerò di nuovo molto volentieri in una controversia, che per l'importanza della materia mi par meritare la considerazione degli studiosi. E quanto al modo di farla, la scelta dipende dallo stesso Rosmini. Io l'aveva incominciata con quei modi manierosi e gentili, che convengono agli uomini costumati e alla dignità della scienza; parendomi che fra noi Italiani la disparità delle opinioni non debba mai nuocere alla concordia degli animi e alla stima reciproca; sovrattutto a questi tempi, in cui per la mansuetudine dei costumi, (gran bene fra molti mali,) non si potrebbero rinnovar senza scandalo e disonore d'Italia le rabbie letterarie del quattrocento. In prova di che mi confido che niuno potrà trovare ne'mie

scritti anteriori pure una parola, che ferisca personalmente un solo de' miei nazionali. Ma essendomi avveduto che questa moderazione produceva nel Rosmini e in alcuni de' suoi fautori un effetto contrario, ho creduto di dovere mutar registro. E ho stimato di poterlo fare tanto più convenevolmente che io non sono stato il primo nè solo ad essere il bersaglio delle scortesie del Rosmini; il quale la vuol con tutti che osano menomamente contrapporsi alle sue sentenze, per quanto lo facciano con riserva e modestia. E lo stesso vezzo pare trasfuso in una parte de' suoi alunni, (come in voi, per esempio, sig. Tarditi,) i quali oltre al ripetere religiosamente ogni suo errore anche meno probabile, si farebbero coscienza di non imitare il suo galateo. Tanto che siete riusciti a piantare in Italia una piccola scuola filosofica, cristiana e cattolica a vostro credere e in apparenza, pagana in effetto, rabbiosa, intollerante, fanatica, che si sforza di ammutolire colle acerbità o col disprezzo chi osa pur contraddirle. Una tal maniera di procedere, che non può essere scusata, nè tampoco giustificata, da certe volgari proteste di carità e di amicizia con che il vostro maestro e i suoi discepoli l'accompagnano a ogni poco, è venuta in fastidio a molti Italiani, dolenti che un uomo il quale fa professione di difendere la fede ne' suoi scritti, proceda per vie così aliene dagli spiriti evangelici, e dalla gentilezza di un popolo, in cui gli esempi castelvetrici non hanno mai potuto allignare. Questa fu in parte la considerazione che mosse il mio risentimento; essendo ufficio di moderazione e di cortesia il mettere per un momento da parte queste virtù contro chi non ne fa alcun caso, acciò altri non s'invogli di seguire il brutto esempio.

« È teco cortesia l' esser villano, »

diceva un cavaliere presso l'Ariosto a uno di questi tali, che rispondono colle ingiurie ai complimenti, e cogli schiaffi alle carezze. Ciò però non fu la sola nè la principale ragione, che mi pose la penna in mano, quando un assoluto silenzio sarebbe forse stato più dignitoso, o certo più confacente al mio genio e alle mie consuetudini. Ma io ho creduto di dover impedire che la ragione sia soverchiata dall'altrui tracotanza, trattandosi non di semplici quistioni filosofiche, ma delle cose più importanti che si trovino al mondo. Imperocchè io porto ferma opinione che la filosofia rosminiana, se non si emenda radicalmente, sia il dono più calamitoso che si possa fare all'Italia, perchè sotto forme oneste e religiosissime contiene il germe di ogni empietà. Nè la mia persuasione fondata sopra lo studio di essa, e sulla lunga attenzione da me posta nel ricercare l'origine, i progressi, l'esplicazione logica, il trasformarsi e il trasustanziarsi delle opinioni filosofiche antiche e moderne, può essere debilitata dal parere contrario di un uomo onorato come il Rosmini e di qualche personaggio rispettabile, che può avere abbracciata la sua dottrina. Imperocchè il tempo e le condizioni fra le quali questa è comparsa, la guerra apparente da lei mossa al sensismo, l'ossequio che ella porge alle preoccupazioni del secolo, mentre mostra di oppugnarle, le stesse contraddizioni, colle quali coonesta le sue conseguenze, la promessa di spiegare con un solo elemento semplicissimo tutte le cognizioni umane, la premura che mette a contentare le varie opinioni, rappresentandosi come il sunto e l'armonia di tutti i sistemi filosofici, l'erudizione superficiale con cui tenta di accordarsi ai maestri della cristiana sapienza, e in fine l'indole stessa e il carattere dell'illustre autore, danno a questa nuova filosofia una singolare similitudine col Kantismo, (superiore di gran lunga per la

pellegrinità e la profondità delle sue analisi psicologiche e della sua morale,) e spiegano la fortuna ch'ella ha ottenuta in una parte d'Italia. Egli è dunque di tanto maggior momento che il vero genio e i corollari legittimi di tal filosofia siano conosciuti, e niuno de' suoi fautori osi sopraffare coi sarcasmi e colle invettive chi si adopera per rendere al pubblico questo servigio. Io cominciai questo lavoro con modi urbani e pacati, e desidero di ripigliarli, purchè dagli avversari mi sia conceduto. Che se per questa volta gli ho messi in disparte, mio malgrado, dovete imputarlo a voi, e allo stile tenuto finora dal vostro maestro. Capisco che ad uomini avvezzi a riposarsi soavemente in un sistema filosofico tenuto da essi per la verità assoluta, e che ha il pregio di essere opera delle loro mani, e almeno in apparenza del loro orto, dee spiacere che altri venga a turbare la loro beatitudine, mostrando che sono male adagiati e in sul falso; come chi sdraiato sopra un morbido lettuccio e immerso in dolcissimo sonno è svegliato bruscamente da un importuno. Ma se essi sono ragionevoli, non piglieranno sdegno contro chi gli avverte che dormono sopra il fuoco; nè imiteranno colui, che russando saporitamente mentre la sua casa era in fiamme, si adirò e chiamò malcreato l'ufficioso straniero, che il fece risentire e balzar dal letto, per salvarlo dall'incendio, e dalla soprastante ruina.

Che la sicurezza dei Rosminiani e la lor confidenza nel proprio sistema non siano più ragionevoli, apparisce dalle cose dette; ma per ristringerle in breve, e collocarle in un solo punto di veduta, chiuderò con un po' di epilogo questa prima parte della mia scrittura. Il quale è tanto più necessario, che avendo io voluto seguirvi quasi passo passo, codiandovi e

quasi ormandovi diligentemente nel vostro corso da vincitore, mi trovo aver fatta una marcia un po' scompigliata, dov'è difficile il notare le poste, le fermate, e per così dire le spalline e gli stecconi, che contrassegnano e distinguono il viaggio. Imperocchè, come un cavallo generoso e bizzarro, che or caracolla, or impenna, or galoppa alla distesa, ora scorrazza qua e là, e salta a fiaccacollo siepi, spalliere, pergolati, murelli, argini, gore, fossati, torrenti, e tutto ciò che incontra per via, senza una discrezione al mondo, voi avete fatto trottare anche me, benchè fossi a piedi, e tracciarvi dalla lunga in quella vostra corsa all'impazzata; e se il paragone non fosse un po' superbo da mia parte, io potrei ragguagliare il mio viaggio a quello di Marfisa, descritto così leggiadramente dal Boiardo e dal Berni, quando ella seguì Brunello dal Cataio fino in Europa. Tanto che acciò la corsa non torni affatto inutile alla mia e altrui instruzione, sento il bisogno di fare un po' d' itinerario, riepilogando le cose dette, e riducendo a sommi capi i torti che io imputo alla filosofia rosminiana.

Questi torti, alcuni dei quali furono già da me dichiarati nell' Introduzione, e che voi cancellerete con somma agevolezza, mediante una raschiatura del vostro temperino, o un semplice tratto di penna, sono i seguenti. Il sistema filosofico del Rosmini 1° non è riformativo; 2° è regressivo; 3° è infecondo; 4° conduce al sensismo; 5° al nominalismo; 6° all'idealismo; 7° allo scetticismo; 8° al panteismo; 9° all'ateismo; 10° finalmente al razionalismo teologico, ed è acattolico ne' suoi principii e nel suo progresso. Esponendo in succinto le le prove di queste dieci accuse, le quali, come vedete, sono di pochissimo rilievo, mostrerò con pari brevità, sotto cias-

cuna di esse, come i vantaggi e i pregi contrapposti a quei vizi convengano alla dottrina della formola ideale.

I. *Il sistema del Rosmini non è riformativo.* Chiamasi riformativa una dottrina, che riduce una scienza trasandata verso i suoi veri e legittimi principii, ripigliandola com'era prima che trascorresse, e purgandola da quei vizi ed errori, che furono causa de' suoi trascorsi. Imperocchè un sistema sostanzialmente buono non potrebbe scader mai, nè essere dismesso, se non fosse difettuoso, e i suoi mancamenti non porgessero agli uomini, che lo guardano solo da un certo lato, un appicco specioso per ripudiarlo. Quindi è che la riforma sarebbe inutile, e più apparente che effettiva, se fosse un semplice rinnovamento dell' antico, e non un perfezionamento di esso. Per ristorare l'antico, bisogna nettarlo dal vecchio, come si fa dal buon vignaiuolo, che purga la vite dai sermenti aridi o vieti, e dal seccume che l'ingombra e guasta; bisogna di più arrogere del nuovo, esplicando i germi vivaci, maturandoli, e facendoli fiorire e fruttare. Le riforme filosofiche non debbono essere imprese semplicemente erudite, (come quelle dei filosofi quattrocentisti, che voleano far rivivere di pianta l'antica sapienza del paganesimo,) ma scientifiche, non riproduzioni sterili, e imitazioni morte, ma veri risorgimenti, e rinnovazioni dotate di vita, come le opere pellegrine dei grandi poeti ed artefici negli ordini del bello. Ora la vita scientifica, intellettuale, speculativa, la vita propria delle idee, consiste nella loro esplicazione dinamica, mediante l'organismo ideale, come la vita estetica dei fantasmi è riposta in quella personalità mentale, che l'immaginazione loro conferisce [1]. Ogni ri-

[1] *Enciclop. ital.* Venezia, 1841, art. *Bello.*

forma è dunque inseparabile da un certo miglioramento e progresso; e chi vuol farla, ritirando le instituzioni o le cognizioni verso i loro principii, senza più, piglia a ritroso una sentenza verissima, e fa opera sterile e vana; imperocchè il rinnovamento dei principii non può aver luogo, se non in quanto è accompagnato dal loro esplicamento. Applicando queste considerazioni alla filosofia, egli è chiaro che una riforma di questa scienza non può sortire l'intento suo, se non comprende i capi che seguono. 1° La distruzione dell' eterodossia filosofica moderna, cioè del Cartesianismo con tutta la sua numerosa progenie; distruzione, che non può aver luogo nelle conclusioni, se non si effettua nei principii, nei dati e nei metodi. Ora se è vero, com'è verissimo, che la dottrina di Cartesio, e tutte quelle che furono figliate da essa, appartengono al sensismo pei principii e pei dati, e al psicologismo pel metodo, egli è chiaro che non si possono sterminare se non si contrappone loro il razionalismo ontologico. 2° Il ritorno alla filosofia ortodossa, che regnava prima di Cartesio, cioè al realismo, e a quella che fu professata anche dopo di lui da alcuni filosofi particolari, i più illustri dei quali furono il Leibniz, il Malebranche, il Vico e il Reid; le dottrine dei quali, nette dagli errori, che le accompagnano, contengono molti miglioramenti notabili del realismo del medio evo. 3° Finalmente la ricerca delle imperfezioni e lacune proprie di questi lavori anteriori, per cui essi scaddero nell'opinione dalla stima, in cui si doveano avere, e la cui emendazione e il compimento sono necessari a rimettervili. Ora il Rosmini non ha soddisfatto a nessuno di questi tre articoli. E quanto al primo, in vece di spiantare dalle radici l'opera di Cartesio, egli tolse a continuarla, abbracciandone i principii, i dati, e tutto il processo meto-

dico. Egli muove dalla considerazione del proprio animo, da un astratto, da un sensibile, da un mero fatto, da una cosa, che *non è fuori della mente,* procede colla sola analisi, e vuole con essa stabilire i principii della certezza e del raziocinio. Ligio e devoto ai traviamenti più illustri dell'età cui pretende di migliorare, egli si propone col Kant l'assurdo problema di esaminare colla cognizione il valore della cognizione medesima, e crede di poterne penetrar la natura, spiegarne il processo e autenticarne i titoli, scomponendola, riducendola a'suoi minimi elementi, e facendola dipendere da un'astrazione chimerica e contraddittoria, qual è quella di un ente possibile destituito di ogni realtà. Egli reca in questa impresa un ingegno così poco libero, che la sua servilità si dimostra perfino nella scelta della quistion principale, che piglia a trattare, e nel titolo della maggiore sua opera; nella quale intraprende di ricercare l'origine delle idee, come gli ultimi sensisti, e crede di poter farlo meglio di essi; senza avvedersi che la sola parola *origine* trasporta lo spirito in una sfera di oggetti superiore all'analisi psicologica, che l'*origine delle idee* non può trovarsi se non mediante l'*origine delle cose*, che l'*origine* in universale non si può cercare nè trovare ma solo ricevere come un principio assiomatico, che cercare l'origine e l'effettuarla è una cosa medesima, e che quindi ella è impresa sproporzionata agli spiriti originati, e solo degna dello spirito originatore, che gli creò. Quanto al secondo articolo, il Rosmini, non che approffittarsi delle lucubrazioni de'suoi grandi predecessori, ne ripudia la parte più preziosa. Fra i filosofi del medio evo, egli si appiglia con gran fervore ai semirealisti, e quando si abbatte in un realista risoluto e potente, come san Bonaventura, ne riprova espressamente la sentenza. Fra i moderni, egli non fa men-

zione del Malebranche, del Ficino, del Gerdil, che per rifiutar di seguirli. Egli frantende le luminose discussioni della scuola scozzese, e rinnova a malgrado di esse le specie intenzionali e vicarie degli oggetti, immaginate dagli antichi filosofi, ammette un non so che di mezzo fra lo spirito conoscente e gli oggetti reali, e distingue l'idea dal giudizio. Confonde, dopo aver letto il Vico, l'*essere* coll'*esistere;* e non fa alcun caso della dottrina dinamica fondata dal Leibniz, la quale sparge una luce così viva sull' atto creativo. Non occorre soggiungere che il trasviare compiuto del Rosmini su questo secondo articolo gli tolse ogni modo di ben riuscire nel terzo; giacchè come si può migliorare e compiere un edifizio, se si comincia col demolirlo? Conchiudo adunque che il sistema rosminiano non è una riforma, ma uno di quei palliativi, che lasciano sussistere la radice del morbo, e sono tanto più dannosi, quanto meglio riescono a coprirla, rimovendone i segni e gli effetti più appariscenti, e facendo credere all'infermo di essere guarito, quando è aggravato nel male, e in punto di morte.

La teorica della formola ideale adempie perfettamente alle condizioni sovrascritte, e perciò si mostra veramente riformatrice. 1° Ella spianta radicalmente l'eterodossia moderna, sostituendo al sensismo psicologico di Cartesio e all'analisi, il razionalismo ontologico e la sintesi, come metodo primitivo e predominante, collegando la filosofia col Cristianesimo, mediante i due principii del sovrannaturale e del sovrintelligibile, e col cattolicismo, atteso il dogma della necessità della parola. 2° Ella rinnova il realismo genuino del medio evo, e ne accetta i perfezionamenti più moderni, pigliando dal Malebranche la visione ideale; dal Vico la distinzione capitale ed

essenzialissima dell' *essere* e dell' *esistere*, il considerare la verità, come un pronunziato divino, e la storia, come l'individuazione temporaria e successiva delle idee eterne; dal Leibniz i principii del dinamismo e della sua filosofia prima; dalla scuola scozzese la teorica della percezione, e l'inseparabilità dell'idea dal giudizio. 3° Ella perfeziona ed accresce questi lavori coll'unità e coll'organismo della formola ideale, la quale compie la dottrina malebranchiana della visione ideale e ne rimuove ogni ombra d'ipotesi, e ogni rischio di panteismo; svolge i principii del Vico e gli riduce ad un solo; compie la scienza prima del Leibniz, sostituendo all'astratto il concreto, e la sua monadologia colla teorica dell'atto creativo; estende il concetto scozzese sulla natura della percezione a tutto il conoscibile, e lo accorda con quel che v'ha di sano nella ideologia platonica; concilia la nuova dottrina con quelle di alcune scuole cattoliche, che vi paiono ripugnanti, mediante la distinzione della cognizione intuitiva e della cognizion riflessiva, recando in tal distinzione quel rigore scientifico, che prima le mancava; e finalmente fonda il realismo degli Scolastici sovra una base inconcussa, rannodando lo stato attuale della scienza alla dottrina di santo Agostino, che può considerarsi come il fondatore scientifico della speculazione ortodossa.

II. *Il sistema del Rosmini è regressivo.* Chiamo sistema regressivo quello che fa tornare indietro la scienza invece di avanzarla, pigliandola qual si trova nell'ultimo grado progressivo della sua storia anteriore, e conducendola innanzi. Imperocchè quanto è necessario il ritirare la scienza verso il passato per purgarla da'suoi errori, tanto importa il non farla dietreggiare, spogliandola de'suoi acquisti. Ora che il

Rosmini abbia per molti rispetti tirato indietro la filosofia apparisce dalle cose testè dette; e il solo ripudio da lui fatto delle dottrine malebranchiane e scozzesi basta a provarlo. Egli è vero che pretende di aver fatto il contrario, ristorando le dottrine cristiane del medio evo e delle età più antiche; ma egli s'inganna, poichè dei bassi tempi, ei non ha riprodotto, che il semirealismo, migliore certo in apparenza del nominalismo e del seminominalismo, (detto oggi concettualismo,) ma a rigor di logica non diverso da essi. Quanto alla dottrina dei Padri, egli affatto se ne dilunga, e specialmente da quella di santo Agostino, ch'egli vorrebbe aver dal suo canto, ma contro ogni ragione, come può convincersene chi legga solo il Thomassin e il Gerdil, se non ha tempo di studiare le opere di quel gran lume della Chiesa. La sola parte, in cui il Rosmini ha arricchita la scienza di alcuni incrementi, è la psicologia, sia rimettendo in considerazione ai filosofi l'idea dell'Ente, come la più importante, (benchè la travisi nello stesso tempo,) sia analizzando la facoltà sensitiva, e aggiugnendo ai lavori fatti qualche nuova osservazione, colla sua teorica del sentimento fondamentale. Ma per tal rispetto pochi sono i sensisti e i psicologisti, che non abbiano giovato alla scienza; e chi potrebbe per questa parte gareggiare con Giovanni Locke o col fondatore della filosofia critica?

La teorica della formola ideale è veramente progressiva, poichè da Capila e da Pitagora fino ai dì nostri, non v'ha trovato filosofico degno di questo nome ch'ella non accetti, non collochi al debito luogo, e non fortifichi e fecondi coll' organismo di essa formola. Mi è impossibile il provar per ora questa proposizione, entrando nei particolari, giac-

chè dovrei a tal effetto spaziare per tutta la scienza; posso bensì promettere al lettore di ridirmi, come prima mi si alleghi una sola verità, a cui non siano applicabili le dette condizioni.

III. *Il sistema del Rosmini è infecondo*. La fecondità di una dottrina filosofica consiste ne' suoi principii. Un principio per essere fecondo dee avere due condizioni, cioè contenere in sè stesso molti germi di verità, e la condizione necessaria del loro esplicamento. Queste due cose insieme congiunte formano la fecondità scientifica; la quale non può aver luogo, se da un lato non v'ha un principio passivo, cioè la materia di molti veri, e dall'altro un principio attivo accomodato ad esplicarli e a farli trapassare dalla potenza all'atto. Ora la ricchezza virtuale di un pronunziato consiste nella sua concretezza, e la sua attitudine a render vive tali dovizie, nel suo organismo. Imperocchè il concreto solo è complessivo, e contiene simultaneamente molti semi esplicabili; laddove l'astratto essendo semplice in virtù della stessa astrazione, e destituito di consistenza, è sterile per sè stesso, e non può dar luogo ad alcuna esplicazione dinamica. Il concreto è una forza reale, una cosa moventesi e viva; laddove l'astratto è cosa morta, e si può piuttosto considerare quale lo scheletro e il cadavero della scienza, che come la scienza medesima. L'astratto è certo necessarissimo alla cognizione; ma non è produttivo, se non si accompagna col concreto, e non si fonda in esso, nè può mai farne senza, non che separarsene assolutamente e sequestrarlo da sè. Ma il concreto non può essere esplicato, se non mediante un filo che serva di guida, e un principio attivo, che sviluppi quelle potenze; dee dunque essere organico. L'organismo poi essendo la ridu-

zione di un moltiplice all'unità, presuppone un giudizio; e questo giudizio dovendo essere concreto, dee comprendere più concreti riuniti insieme e congiunti per un nesso intimo e reale corrispondente all' unità giudicativa. Un principio scientifico per essere fecondo dee dunque *constare di più concreti riuniti e organizzati intimamente fra loro nell' unità di un giudizio.*

Ora qual è il principio rosminiano? L'idea dell' ente possibile. Tal idea, secondo lo stesso Rosmini, non che rappresensentare un concreto, *è la più generale e la più astratta di tutte le idee, e l'ultima astrazione possibile* [1]. Ella è inoltre una semplice idea, che non afferma nulla, e non è un giudizio. Dunque il principio rosminiano non essendo nè concreto, nè organico, anzi essendo il più rimoto che immaginar si possa da ogni concretezza e organizzazione, dee essere assolutamente infecondo. Si vorrà forse cavarne alcuni giudizi, come per esempio il principio di contraddizione, secondo che ha tentato di fare esso Rosmini [2]? Lasciando stare la contraddizione in cui s'incorre, quando si vuol cavare il menomo giudizio da un'idea che non è un giudizio, e che non afferma nè meno sè stessa, e ammettendo per buona una tal generazione, dico che gli assiomi astratti sono infecondi, se non si applicano a un concreto. Ora la filosofia del Rosmini nega affatto l'intuito del concreto, e afferma che il concreto non può essere direttamente conosciuto. Egli è dunque impossibile il cavar qualche costrutto dai principii astratti, ch'essa va foggiando in contraddizione col suo punto di partenza, per usare il vostro lin-

[1] *N. Saggio*, t. II, p. 23.

[2] *Ibid.*, p. 136 seg.

guaggio. Vero è che per uscire di questo impaccio, il Rosmini chiama in aiuto il senso, e accoppiando insieme la materia di esso e l'idea dell'ente possibile, spera di poter far generare questo povero ente, e di averne prole onorevole per rimediare alla solitudine del suo sistema. Ma questo matrimonio, oltre all'essere contrario alle leggi, è eziandio contro natura, come vi proverò fra poco; perchè il sensibile da sè solo, o congiunto a una semplice possibilità, non potrà mai figliare il concreto, se non succede il miracolo della sposa di Pigmalione. Ora lasciando star questo, dico che al più il connubio singolare immaginato dal vostro maestro, e nel quale voi avete molta fiducia, non potrà mai produrre altro che concreti sensibili. « La filosofia del Rosmini, dite voi stesso, non può « certo essere accusata di psicologismo, di voler cioè che il « senso nè interno, nè esterno, sia il principio unico dello « scibile. Il sentimento è la *materia* dell' umana cognizione; « l'essere in quanto è *lume della mente, l'essere ideale* ne co« stituisce *la forma*. L'*idea dell'essere* e il *sentimento* sono « dunque i due elementi primigenii di tutto lo scibile umano; « ed a que'due elementi si debbono riportare e in essi deb« bono finire tutte le *definizioni*, e tutte le *dimostrazioni* [1]. » Se aveste domandata al parrocchiano una fede di povertà pel vostro sistema, non avreste potuto esser meglio servito, che dettandogli queste parole. Tutta la vostra ricchezza si riduce dunque ai sensibili, che vi è dato di poter pensare e maneggiare, mediante l'aiuto del vostro ente possibile. Fuori di ciò le vostre tasche sono vuote, e se volete aver qualcosa di meglio, siete costretto a chiederla in limosina o in prestanza agli ontologisti, come il vostro maestro fa ogni qualvolta non

[1] Lett. II, p. 35.

vuol comparir così misero in pubblico, e trovarsi ridotto all'ablativo come gli scettici. Ma non vedete che il tesoro della filosofia consiste negl'intelligibili? Che questi sono l'oro e l'argento dell'erario filosofico, e che i sensibili sono le monete di rame, non atte ai traffichi nobili ed importanti, e solo buone per le minute contrattazioni? Quelli fanno l'opulenza privilegiata dei Platoni, degli Agostini, dei Leibniz, dei Vico, e di tutti i principi della sapienza; laddove dei meri sensibili anche il volgo dei sensisti (*minuti et plebei philosophi*) ha dovizia, nè perciò si può riputare altro che poverissimo e mendico. Nè i sensisti per poter pensare i sensibili han bisogno di ricorrere alla vostra teorica dell'ente possibile; ond' essi possono fare nella materia sentimentale tutte le scoperte, di cui sono capaci i Rosminiani; e spesso in effetto, come ho notato, furono benemeriti per questo verso delle scienze filosofiche. Voi avete più di essi quel solo ente possibile, che essendo un intelligibile chimerico e ripugnante, non è buono a nulla, e val meno di un baiocco e di una crazia. Il vostro maestro medesimo con tutta la sua buona volontà non ha potuto trovar nulla di nuovo fuori di quelle materie che si attengono al sentimento; nelle altre, benchè prolisso scrittore, è poverissimo; onde per parer fecondo è obbligato o a ripetere le cose dette dagli altri, e a perdersi ne'luoghi comuni, o a far dei viluppi di astrazioni vuote e di voci barbariche, di *atti*, di *modi*, di *materie*, di *forme*, che disseccano e imbarberiscono lo stile, senza nessun compenso per l'intelletto. Nè ciò per difetto d'ingegno; ma perchè qualunque sforzo mentale non può spremere dalle astrazioni ciò ch'elle non hanno in sè. L'astrazione non può nulla produrre, se non è unita al concreto: in questo è la radice di ogni fecondità; onde l'astratto separato da esso, diventa vuoto, e

quindi improduttivo, come era presso i cattivi Scolastici, e specialmente gli Scotisti, la cui setta intollerabile raffinatrice di parole senza sugo, e di frasi senza sostanza, è rinnovata ai dì nostri dai Rosminiani. Nè crediate che io l'abbia colle parole in sè stesse; imperocchè e gli *atti* e le *forme* e le *essenze* e tuttociò che volete, sono voci, che hanno un valore quando rappresentino un concreto apprensibile dalla riflessione ontologica; ma sono vanissime e sterilissime, quando non rappresentano nulla fuorchè astrazioni senza corpo, com'è il vostro ente possibile, unico oggetto della cognizione, secondo il Rosmini. Quindi è che questo autore è così gretto quando esce dei campi della pretta psicologia; come si può vedere nella sua morale, e nelle altre sue opere, almeno in quelle, di cui ho notizia; dove si scorge lo sforzo evidente di chi vuol supplire con numerosa famiglia di stillati astrattivi e di astruserie verbali alla sostanza ideale, di cui è digiuno. E se si esce dei campi della filosofia prettamente speculativa, e si entra nella filosofia applicata alla storia, alle religioni, alle leggi, alle lettere, alle arti, alle lingue, ai vari rami e moltiplici della civiltà umana, di che frutto potrà essere la teorica dell'ente possibile? Qual sarà il risultato di questa idea accostata a tutti i fatti del mondo? Potrà ella servire menomamente a conoscere l'origine, le vicende, le trasformazioni dei sistemi e degli instituti? Trovar le leggi, che governano i successi storici, e gli andamenti dello spirito umano? V'ha egli qualcosa di più meschino e di più puerile, che lo scialacquo di erudizione fatto dal vostro autore in vari luoghi delle sue opere, per trovare nelle dottrine dei filosofi e degli scrittori il suo prediletto ente possibile? Che direbbero i dotti Tedeschi nostri vicini, se a qualche Rosminiano toccasse il capriccio di scrivere la storia della filosofia, e di penetrare nel

laberinto dei sistemi col filo ariadneo dell'ente possibile? Dio buono! Misurar l'altezza di Pitagora, di Parmenide, di Platone, di Aristotile, di Plotino, di Proclo, colla stregua dell'ente possibile! Spiegare le teogonie e le cosmogonie della Grecia, dell'Egitto, della Caldea, della Persia, dell'India, della Cina, dell'America, e i libri di Zoroastre, di Viasa, di Capila, dei Buddisti, di Laotsè, di Confusio, colla scorta dell'ente possibile! Illustrare i miti, i simboli, i monumenti, le instituzioni civili, le caste, i sacerdozi, i legislatori, le monarchie, le repubbliche, colla fiaccola dell'ente possibile! Far lo stesso per la storia della poesia, dell'eloquenza, delle lingue e delle arti! E in fine interpretare con questa guida gli annali divini della rivelazione, e studiar le meraviglie storiche e speculative di quella fede, che comincia col principio delle cose e dee stendersi fino al termine dei tempi, disserrare i suoi annali e i suoi monumenti, colla chiave dell'ente possibile! Tutto ciò è tanto poco possibile, che riesce ridicolo ad immaginare. Io sfido i Rosminiani più ingegnosi ad adempiere un solo di questi assunti coi principii del loro sistema. Qual è dunque la stima che si dee far di una dottrina, la quale applicata a tutti i rami dello scibile, è così vergognosamente sterile?

La teorica della formola ideale è all'incontro dotata della più alta fecondità filosofica, e riunisce le due prerogative dei buoni sistemi, accoppiando la varietà più grande alla maggiore unità e semplicità possibile. Ella dee questo doppio privilegio all'essere sommamente concreta ed organica. Ella è concreta in sommo grado, poichè abbraccia la concretezza e realtà universale ne' loro due ordini della Causa e degli effetti, del Necessario e del contingente, dell'Ente e delle

esistenze, collegati fra loro col vincolo egualmente reale e concreto dell' atto creativo. Ella è organica, perchè la gran varietà, che risulta da' suoi tre termini, viene unificata senza essere offesa o distrutta dal nesso apodittico dei due estremi, per mezzo del quale l' unità dell' Ente si travasa in tutta la formola e fa di essa un solo giudizio. In virtù di queste due condizioni ella è generativa a meraviglia, e la sua feracità scientifica nell' ordine delle cognizioni pareggia la sua fecondità reale nel giro delle cose, perchè ne proviene, e perchè la medesimezza del reale coll' ideale risulta dalla natura stessa della formola. La quale non sarebbe assoluta com' è veramente, se in essa la realtà e idealità non si collegassero insieme inseparabilmente, e se queste due doti non fossero apprese simultaneamente dallo spirito contemplante la formola. L' Ente infatti produce logicamente, mediante la formola, la scienza del necessario, e crea quella del contingente nell' ordine delle cognizioni, come genera l' intelligibile e crea il sensibile nell' ordine della realtà. La formola è dunque l' universale realtà, come scibile, e l' universale realtà è la formola, come reale; onde la formola rappresenta l' organizzazione dello scibile, mediante il primo assioma, come la realtà rappresenta l' organizzazion del reale, mediante il primo essere; e il principio assiomatico immedesimandosi col principio reale ci apparisce come l' Assoluto, generativo e logicamente produttivo dell' universo delle idee, e creativo del mondo delle cose. La formola è adunque tanto estesa quanto il reale e quanto lo scibile. Ella abbraccia tutto lo scibile, perchè comprende tutto l' intelligibile, e non si distingue dall' enciclopedia universale, se non in quanto la cognizione immatura si divide dalla matura, la scienza implicata dalla esplicata, e la sintesi confusa e primi-

tiva dalla distinta e terminativa. Ella abbraccia altresì tutt il reale, contenendo, oltre all' intelligibile, il sovrintellig bile delle essenze, così in quel concetto generico e nega tivo che ne porge la mente nostra, come in quelle nozion analogiche, positive e più specifiche, che ne vengono som ministrate dalla rivelazione. Ella porge alle varie disciplin i principii da cui muovono, i dati in cui si travagliano, metodi per cui procedono, e i vari fini a cui s' indirizzano Dà tutti i principii scientifici, contenuti sommariamente n due assiomi supremi ed astratti della contraddizione della ragion sufficiente, che risultano dai due primi termi della formola, e si confondono nell' assioma concreto e pr tologico della creazione. Somministra alle varie scienze soggetto in cui versano, cioè alla filosofia il Vero, il Buon il Bello ed il Santo, le forze sovrasensibili, spirituali materiali, la forza increata e le forze create colle lor innumerabili proprietà e relazioni; alla matematica tempo, lo spazio, il continuo, il discreto, il numero, l' e tensione, l' infinito; alla fisica le modificazioni e varie fenomeniche, le leggi, le attinenze, le qualità osservabili sperimentabili delle forze, che compongono il corporeo un verso; fermando la distinzione e testura e colleganza rec proca di tutte queste discipline colla disposizione dei va membri, e col tessuto organico di essa formola. Stabilis i vari metodi, la sintesi e l' analisi, la deduzione e l' ind zione, e le altre varietà del processo metodico che ne de vano, mediante i due corsi del processo ideale corrispo denti al doppio ciclo creativo. Determina i vari fini, e loro convergenza verso il fine ultimo e supremo, co stessa dottrina dei cicli, e per opera dell' assioma di finalit che regge il secondo ciclo, come quello di causalità gover

il primo. Sarebbe impossibile il volere riandare succintamente le congiunture della formola ideale con ogni parte delle scienze, e specialmente delle dottrine speculative, che versando sulle idee e non sui fatti, non hanno un solo problema nè un solo teorema, che possano essere risoluti e dimostrati pienamente, senza l' aiuto di quel canone supremo. Ho toccate molte di queste attinenze nella mia Introduzione, e in un articolo sul Bello inserito nella Enciclopedia italiana; ma oso affermare che quello che ho detto è pochissimo rispetto a ciò che rimane a dire, e che tutte le parti della filosofia pura e mista possono ricevere dalla teorica della formola ideale incrementi maravigliosi. Il che si verifica sovrattutto nella storia filosofica delle lingue, delle religioni, della civiltà, cioè in quella scienza o piuttosto in quel cumulo di scienze, che create dal Vico furono anzi malmenate e troncate che ampliate e perfezionate dalla più parte de' suoi successori, che vollero governarle coi principii panteistici partoriti dal Cartesianismo. Certo è che la filosofia delle lingue e della storia in universale è al dì d' oggi un desiderio e uno sforzo per gli uni, (come in Germania,) e uno scherzo e ludibrio per gli altri, (come in Francia,) anzi che un bene che si possegga da nessuno. Ora dopo un *lungo* esame io porto ferma opinione che la formola ideale è il solo principio atto ad innalzare la trattazione di queste materie a grado di scienza; e non dispererei di poterlo provare, se mi bastasse l' animo di stringere in poche pagine un tema, a cui un libro non basterebbe.

IV. *Il sistema del Rosmini conduce al sensismo.* Il sensismo è un sistema, che riduce ai sensibili tutti gli elementi positivi e concreti delle nostre cognizioni, considerando la

sensibilità, come la sola facoltà produttiva, e assegnando alle altre potenze l'unico ufficio di lavorare e trasformare gli elementi somministrati da quella. Il Rosmini crede di evitar questo scoglio e purgarsi dalla taccia di sensista, ammettendo un'idea innata, razionale, *a priori*, cioè quella dell'ente possibile, e ripetendo dal suo concorso ogni nostra conoscenza. Ma la vanità di questo ripiego apparisce dalle seguenti considerazioni. 1° L'idea razionale del Rosmini è un mero astratto, che non contiene nulla di concreto: la cognizione del concreto, secondo lui, è data tutta dai sensi. Ora il veleno del sensismo consiste appunto nel negare l'apprensione di ogni concreto sovrasensibile. Imperocchè, siccome il concreto sensibile non può avere un valore assoluto, se lo spirito nostro non apprende fuori di esso alcuna concretezza, egli non può legittimare alcuna delle sue cognizioni, dando loro una base assoluta; e manca con questa ogni evidenza e certezza, non solo delle cose che trascendono la sfera dei sensi, ma degli stessi oggetti sensati, la cui realtà non può essere autenticata che da un principio superiore. Queste conseguenze scettiche sono quelle che rendono pernicioso e formidabile il sensismo, il quale senza di esse non sarebbe che un errore innocente e speculativo. Ora il sistema rosminiano non chiude la via ad alcuna di tali conclusioni col suo ente possibile, che essendo una mera astrattezza, impotente a dar la cognizione del concreto, non lascia a questo altro appoggio ed altra patente che quella dei sensi impari all'effetto. 2° L'idea razionale del Rosmini è un mero possibile, che non contien nulla di reale, che non è nemmeno una cosa, e non costituisce un giudizio. La realtà ci è rivelata dal solo sentimento, e su di esso il giudizio unicamente si esercita. La sensibilità è dunque l'unica sorgente

del reale come del concreto, secondo la dottrina dei Rosminiani identica a quella dei sensisti. Vero è che i primi sostengono contro i secondi la necessità del loro ente possibile, senza il quale la realtà non può essere conosciuta. Ma qual è il sensista sì sciocco e sì esigente che non voglia concedere alla vostra setta questa satisfazione dell' ente possibile, se le è in piacere? Domandateglielo, e io vi dò in pegno la mia parola, che la vostra petizione sarà benignamente ascoltata, e ne avrete un rescritto favorevole presso a poco in questi termini: « Amici e fratelli, non occorre che rompiamo i molti vincoli che ci uniscono, per sì piccola cosa. A noi pare veramente che cotesto vostro ente possibile, che non contiene nulla di concreto e di reale, che non può pure affermare sè stesso, sia una quintessenza affatto inutile e poco degna di un filosofo. Ma questa stessa inutilità ci rende assai indifferenti verso la vostra opinione, e ci toglie il diritto di venire a tenzone ed a scisma con esso voi. L' importanza si è che la ragione non possa produrre nulla di reale, di concreto, di sodo, di positivo, nelle nostre cognizioni; e che tuttociò ci sia dato dai sensi. Su questo punto capitale noi non potremmo mostrarci arrendevoli verso qualunque opinione diversa dalla nostra. Ma in ciò voi siete pienamente d' accordo con noi; solo volete che il concreto e reale sensitivo non possa conoscersi senza quella bazzecola dell' ente possibile. Sia pure, se ciò vi aggrada. Anzi, a dirvi il vero, non ci dispiace cotesto vostro capriccio; perchè col suo aiuto il nostro sistema potrà entrare ed esser bene accolto in molti luoghi, dove finora fu accettato con viso burbero, e donde venne spesso villanamente cacciato. Ben sapete che le persone religiose hanno paura del sensismo, e da parecchi anni in qua gli hanno bandita la croce addosso

senza misericordia. Che felicità sarebbe adunque la sua, se il vostro ente possibile gli servisse di passaporto? Quanto non vi saremmo riconoscenti, se il nostro sistema per opera vostra potesse insinuarsi e stabilirsi nelle scuole cattoliche? Se mediante i Rosminiani, il sensismo diventasse ortodosso? Questa considerazione è così importante, che se voi riuscite nell'intento vostro, noi vi promettiamo fin d'ora di abbracciare pubblicamente il vostro sistema, per godere il privilegio di essere cattolici, a così piccolo costo, e liberarci da quella scomunica, che pesa sui nostri omeri. Noi leveremo dunque a cielo il vostro ente possibile, e il suo inventore, scrivendo e parlamentando in pubblico; riserbandoci però la facoltà di ridere dell'uno e dell'altro in privato, (secondo l'uso degli antichi aruspici di Roma,) quando saremo a brigata ed a crocchio amichevole con esso voi, e potremo discrederci liberamente, come si suole fra i veri amici, senza paura di essere uditi. » 3° L'idea razionale del Rosmini essendo unica, semplicissima, sempre uniforme a sè stessa, non può spiegare la diversità nè la generazione delle varie idee possedute dallo spirito umano. Quindi è che il Rosmini nel tesserne la genealogia è costretto a ripeterne la varietà e le trasformazioni dagli elementi sensibili, che concorrono a produrle, conforme al procedere dei sensisti. Così, ponghiamo, egli è chiaro che le idee di causa, sostanza, forza, tempo, spazio, continuo, discreto, virtù, dovere, bellezza, e simili, sono diverse fra loro. Ma da che procede questa diversità, a parer vostro? Forse dall'elemento intellettivo dell'ente possibile? No certamente, perchè questo elemento non contiene in sè il principio di alcuna diversità, ed è sempre il medesimo per tutte le idee, in cui si trova. Dunque la diversità, che corre fra le dette nozioni

e tutte le altre, è unicamente opera del senso, che concorre coll'ente possibile a formare la cognizione. Or che possono i sensisti desiderare di più? E che importa l'intervento dell'ente possibile, se il divario che passa, verbigrazia, fra il necessario e il contingente, fra il bene morale e il bello, deriva unicamente dai sensi, e se non v'ha un solo corollario del sensismo, senza eccettuarne i più tristi, che non esca del pari a filo di logica dal vostro sistema?

La teorica della formola ideale spianta al contrario il sensismo dalle radici. Non che ripetere dai sensi ogni realtà e concretezza, come fanno i Rosminiani, ella prova che nessun reale e nessun concreto può senza assurdo riferirsi a così bassa origine. Il sensibile infatti è subbiettivo di sua natura, essendo una semplice impressione o modificazione del nostro spirito, in quanto egli ha il sentimento di sè medesimo. Ora la realtà e la concretezza sono obbiettive; e non di quella obbiettività contraddittoria e ridicola che i Rosminiani danno al loro ente ideale, che secondo essi è obbiettivo, quantunque sia sfornito di realtà e di sussistenza, e non risegga *fuori della mente*, ma di una obbiettività vera e reale, che stà appunto nel sussistere fuori dello spirito creato che la concepisce. Il concreto e il reale, secondo voi, si sentono e non s'intendono; secondo me, s'intendono e non si sentono, perchè se si sentissero lascerebbero d'essere obbiettivi, e quindi concreti e reali. Essendo al parer vostro sensibili, non hanno alcun valore fuori del nostro pensiero, e l'evidenza, la certezza che ne abbiamo, sono subbiettive, come quelle di Protagora, del Kant, degli scettici di tutti i tempi e di tutti i paesi; essendo, a mio giudizio, intelligibili, e la loro intelligibilità, derivando dall'Intelligibile assoluto, che è

l'evidenza suprema produttrice di una certezza proporzionata, essi partecipano alle stesse prerogative. Voi cercate invano di spiegare l'origine delle idee, poichè siete costretto a ripeterne la diversità dal senso, come abbiamo veduto; imperocchè il senso non potrà mai dar ragione del divario infinito, che corre fra i concetti di causa, sostanza, tempo, spazio, bene morale, e via discorrendo. Io al contrario dichiaro senza alcuna difficoltà tale origine, deducendola dall' origine stessa delle cose che rappresentano. Per me l'ideale, immedesimandosi col reale assoluto, viene spiegato da esso, e la psicologia diventa un mero corollario dell' ontologia. Tutte le cognizioni umane si contengono potenzialmente nella formola ideale, e hanno quella origine, che è loro assegnata dal tenore di essa formola. Ora l'Ente essendo il principio di questa, non può avere alcuna origine; giacchè il principio, se fosse originato, lascerebbe di essere principio; dunque la cognizione dell' Ente, rispetto a noi, non può avere altra origine che quella di noi medesimi, e dee considerarsi come indivisibile dall' intuito, e coetanea nel tempo all' atto divino che lo creò. Dall' essenza impenetrabile dell' Ente derivano le sue perfezioni, e fra le altre la sua intelligibilità colle idee eterne dei possibili, indivisi da essa; dunque la nozione, che noi abbiamo delle perfezioni divine e dei possibili, dee derivare dall' idea dell' Ente, non già per via di generazione, poichè ignoriamo la divina essenza, ma per via di una semplice dipendenza logica. In fine l'Ente crea i concreti contingenti, individuando in essi una parte delle sue idee; dunque il concetto, che noi possediamo delle esistenze, come di concreti creati, è un effetto dello stesso atto creativo, e simultaneamente con essa apprendiamo le idee eterne, di cui tali concreti sono l'individuazione, contemplandole nell' Ente creatore. Ac-

cenno di volo questo progresso, dichiarato più a lungo nell' Introduzione [1], per mostrare come la teorica della formola ideale risolve con rigor matematico la quistione dell'origine delle idee, che i Rosminiani non possono trattare con maggiore felicità dei sensisti loro fratelli.

V. *Il sistema del Rosmini conduce al nominalismo.* Intendo per nominalismo ogni sistema, che nega la realtà delle idee generali fuori dello spirito umano, qualunque sia la spiegazione, che si porga del modo, con cui lo spirito giunge a produrle. Il Rosmini ammette originalmente una sola idea generale, da cui tutte le altre provengono, e insegna espressamente ch' essa *non è fuori della mente,* come abbiamo più volte veduto. Egli è dunque pretto nominalista. Il lettore conosce già i sutterfugi vanissimi, con cui il vostro maestro tenta di schermirsi da questa accusa pericolosa e spaventevole a un cattolico; ma gioverà il rimettergliеli innanzi agli occhi brevemente. — L'ente ideale è un oggetto. — È un oggetto, che non sussiste fuori del soggetto, secondo i Rosminiani. Ora un oggetto soggettivo è una contraddizione nei termini e nelle idee, indegna di un filosofo. Anche il soggetto è una cosa, se non è per avventura un nulla; sentenza difficile ad ammettersi da chi non è rosminiano. Tuttavia il soggetto non può constituire la verità obbiettiva, perchè è creato, contingente, finito e dotato di tutte quelle imperfezioni, che convengono del pari all' oggetto del Rosmini. — Non è una modificazione della mente. — Ma se non è una modificazione della mente, dee essere una modificazione di qualche cosa fuori della mente; giacchè il Rosmini stesso c' insegna che

[1] Lib. I, cap. 4, 8.

« tutto ciò che si dà o è sostanza o appartenenza di sostanza : « non c'è mezzo alcuno [1]. » Ora l'ente ideale non sussiste fuori della mente. Dunque non può essere che un modo della mente stessa. Una cosa dicesi modificazione di un'altra, quando in essa sussiste; così il colore è qualità del corpo, perchè dal corpo a cui aderisce riceve la sua sussistenza. Se dunque l'ente ideale ci apparisce come un'appartenenza di qualche cosa diversa dallo spirito nostro, uopo è che noi lo veggiamo in essa sussistere; giacchè il non esser modificazione propria e il sussistere in altro, sono due cose identiche. Ora l'ente ideale non sussiste fuori dello spirito, non ci apparisce come cosa sussistente. Dunque o è affatto nulla, o è una modificazione della mente. — È Dio. — Ma come può esser Dio, se non sussiste fuori della mente? E come sapete che sia Dio? Forse per intuito? Dunque l'uomo ha l'intuito di Dio, e voi non siete più Rosminiano. Per raziocinio? Singolare raziocinio, che ha la virtù di trasformare in Dio ciò che non è tale, o ciò che per tale non si manifesta, e che tira una conseguenza di valore assoluto da un principio dotato di valor relativo! Oltre che, se il discorso giunge a provare che tal ente è Dio, se ne dovrebbe conchiudere che esso sussiste fuori della mente, e correggere l'errore della premessa; tanto più che mantenendo questo errore, e spogliando l'ente ideale di ogni sussistenza esteriore e di ogni realtà, egli è impossibile l'instituire il detto ragionamento; giacchè dal possibile e dall'insussistente non si può logicamente argomentare la realtà e la sussistenza. — È un ente iniziale, che si assolve e si compie in Dio. — Ma questo ente iniziale o si distingue numericamente da Dio, o non si distingue. In questo

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 131. V. anche t. II, sez. 5, part 4, cap. 2, 3.

secondo caso, voi siete fautore del panteismo più assurdo. Nel primo, il vostro ente ideale è una creatura; giacchè nella dottrina cattolica ciò che non è il Creatore è creatura, senza distinzione di cose e di ordini, ed è un' eresia l'affermare il contrario. — È una derivazione di Dio. — Ma che intendete per derivazione? Una creazione? Dunque l' ente ideale è una creatura. Un'emanazione estrinseca della divina natura? I panteisti non chieggono altro per abbracciarvi come fratello. Una generazione o spirazione intrinseca, come quella delle persone divine? Ma in tal caso l'ente ideale è Dio stesso, e l' intuito dell' uno è l' intuito dell' altro, contro il vostro presupposto fondamentale. — È un lume divino.— Metaforicamente o propriamente? nel primo senso è creato; nel secondo è Dio. È inutile il riandare le altre istanze messe in opera dal vostro maestro e da voi, come quelle che, salvo la varietà delle parole, si riducono tutte alle suddette, e si possono conquidere con questo solo dilemma: o l'idea generale dell' ente da noi intuìto risiede in Dio o fuori di Dio. Nel primo caso ella è Dio stesso, e importa l'intuito di Dio come ente reale e intelligibile. Nel secondo, sia che ella sussista nell' uomo, sia che risegga in qualche altra creatura, non può avere un valore obbiettivo e assoluto, e non è che un concetto subbiettivo e relativo, giusta il parere dei nominalisti.

Secondo la teorica della formola ideale, le idee generali sono contemplate dallo spirito nella loro obbiettività eterna e assoluta. Lo spirito vede l' Ente come intelligibile e creante, e mira in esso l' intelligibilità delle cose da lui create. L' intelligibilità divina, in quanto trascende la sfera del creato apprensibile dalle nostre potenze, è a rispetto

nostro sovrintelligibile, perchè noi non possiamo razionalmente conoscere il primo membro della formola, se non in quanto si connette col terzo, per via dell'atto creativo, e forma con esso un organismo ideale. Quindi è che l'infinità dei possibili supera la mente nostra, e ne conosciamo solo quella piccola parte, che, trapassando dalla potenza all'atto, si trova adombrata o attuata nella creazione. Perciò le idee generali ci sono rivelate congiuntamente ai concreti in cui s'individuano, e all'atto creativo, donde nasce la loro individuazione; tuttavia elle ci appariscono indipendenti da tali concreti contingenti e finiti, e dotate di una sussistenza necessaria e infinita, perchè le contempliamo nella realtà eterna e assoluta, che le regge e le contiene in sè medesima. Le idee generali abbracciano adunque tutta la formola, e sono obbiettive quanto essa; onde come ne sono autenticate, così concorrono a confermare la sua verità, giacchè non v'ha un solo concetto generico, che possa spiegarsi, senza il principio concreto e protologico della creazione.

VI. *Il sistema del Rosmini conduce all'idealismo.* L'esistenza dei corpi, secondo questo sistema, ci è conta per mezzo di un giudizio, che consta dell'idea dell'ente possibile, e della percezione sensitiva dei corpi; la qual percezione diventa intellettiva associandosi all'idea suddetta. La congiunzione dei due elementi è effettuata dall'unità dell'animo umano, in cui le impressioni sensitive e l'idea intellettiva si riuniscono, per modo che lo spirito veggendo il sensibile nell'intelligibile, e trovando fra loro una equazione perfetta, applica alla cosa sentita l'idea generica dell'ente e afferma la sussistenza di quella. Ho già mostrata altrove

l'assurdità di questa teorica del giudizio, e la ripugnanza di una equazione fra due termini, un solo dei quali è conosciuto [1]. Ma ancorchè si ammettesse per buono questo processo contraddittorio, poco profitto ne caverebbe l'autore; giacchè la conseguenza logica, rigorosa, immediata, che ne nasce, si è che i corpi non sussistono, o almeno che non possiamo accertarci della sussistenza di essi. E veramente, quando si dice che i corpi sussistono, che cosa si afferma se non la contingente realtà e l'esistenza loro? Il Rosmini adunque dee mostrarci due cose, cioè 1° come l'idea di realtà contingente si acquisti dallo spirito umano; 2° com' essa sia legittima e abbia un valore obbiettivo. Ora, non che poter risolvere questo doppio problema, l'autore del Nuovo Saggio ne rende impossibile la soluzione, ponendo tali principii, che da un lato distruggono l'idea di esistenza, e dall'altro la confinano fra le chimere. 1° L'idea di esistenza non può nascere dal giudizio rosminiano, se non in quanto ella si contiene in uno dei due termini di tal giudizio, o risulta dal loro accozzamento. Ora il primo presupposto è contraddetto dallo stesso Rosmini; imperocchè dei due termini del suo giudizio, il predicato, cioè l'ente possibile, escludendo la realtà, la sussistenza, la concretezza, non può contenerla in sè stesso; il soggetto, cioè il sensibile, essendo inconoscibile per sè medesimo, non può comprendere alcun elemento intellettivo. L'idea di realtà contingente, di esistenza o sussistenza che dir vogliamo, è un elemento intellettivo, che differisce così dal possibile in quanto è possibile, secondo il Rosmini, come dal sensibile, giusta tutti i migliori filosofi, che tengono le impressioni del senso per desti-

[1] *Introd.*, t. II, p. 25-29.

tuite di ogni virtù obbiettiva. Egli è vero che il Rosmini sembra dare al sensibile, come sensibile, un valore obbiettivo, considerandolo come il termine di un' azione fatta in noi da un oggetto esteriore; ond' egli ammette una spezie di percezione, chiamata *percezione sensitiva corporea*, per cui lo spirito esce fuori di sè e afferra i corpi esteriori nella loro concretezza. Ma questa è una delle innumerabili contraddizioni, in cui inciampa a ogni poco l' autore del Nuovo Saggio. Imperocchè nè un *oggetto*, nè un' *azione*, nè una *percezione* non possono risultare dalle impressioni sensibili destituite di conoscimento. L' affermare che la sensazione sia il termine di un' azione è lo stesso che asserire esservi un paziente, un agente, e una relazione fra loro; che è quanto dire esservi due sostanze, due cause, due forze operanti l' una sull' altra scambievolmente. Ora se non si vuol darla vinta al sensismo più assurdo, le idee di sostanza, di causa, di forza, non si possono cavare dai dati sensitivi, nè riputarsi per alcun modo contenute nei loro elementi. Dunque è impossibile che la sensazione si appresenti come un' azione, e generi il concetto di essa. Meno ancora può questo succedere nel sistema rosminiano, secondo il quale tuttociò che vi ha di conoscibile nella materia della cognizione deriva dalla sua forma, cioè dall' idea dell' ente; ond' è ripugnante l' attribuire a essa materia l' elemento conoscibile di azione, prima ch' ella sia dalla forma fecondata. Nè la sensazione come tale può aversi per un' azione di cose esteriori, essendo una semplice modificazione dello spirito nostro, la quale può nascere così da esso spirito, come da una causa esteriore, spirituale e incorporea. Perciò anche quando le si applica l' idea di ente, secondo il processo del Rosmini, non se ne può trarre il concetto di un' azione estrinseca, e

tampoco dell' esistenza obbiettiva dei corpi. La scuola scozzese ammise una percezione intellettiva de' corpi, distinta dalla sensazione; ma una *percezione sensitiva*, come quella del Rosmini, è una contraddizione nei termini e nelle idee, perchè non si può meglio percepire col senso, che vedere colle orecchie, o udire colle narici. La *percezione sensitiva corporea* è uno di quei ripieghi verbali e scotistici, di cui abbonda il Rosmini; il quale ogni qual volta è impacciato a cavare dal suo misero ente possibile ciò che gli occorre per far vivere e comparire orrevolmente il suo sistema, ricorre al Vocabolario, (non della Crusca o del Forcellini, ma del Ducange,) e accozzando insieme alcuni vocaboli non avvezzi a trovarsi insieme, crede con ciò di avere aggiustato ogni cosa. Ma le parole senza idee non giovano meglio a risolvere le difficoltà e i problemi, che la lista dei cibi di un' osteria a estinguere l' appetito, e a satollare lo stomaco degli avventori che la leggono.

Rimane adunque che il concetto di esistenza, estraneo ai due termini giudiziali presi separatamente, risulti dalla loro unione. Ma come mai una semplice unione può partorire un elemento essenzialmente diverso da quelli delle cose che si riuniscono? Se il concetto di sussistenza reale non si contiene nel possibile intellettivo, nè nel sensibile, come potrà emergere dal loro accoppiamento? Maritate come vi aggrada l' idea del possibile col sensibile, qual sarà la prole che riceverete da queste nozze? Un sensibile possibile e nulla più. Voi avrete adunque dei corpi possibili, un uomo possibile, e un mondo possibile, a cui tutti gl' idealisti del mondo daranno lettere di naturalità e di cittadinanza, senza ribrezzo e senza fatica. Nè vi gioverà il ricorrere al sensibile per cavarne il

concetto del reale, giacchè, ve lo ripeto, il sensibile non contenendolo in sè, non può darlo in alcuna maniera. Imperocchè in prima il sensibile è meramente subbiettivo di sua natura. Quindi è che nel mondo dell'immaginativa trovasi pure il sensibile coniugato coll'intelligibile; tantochè nel sistema del Rosmini i fantasmi e gli oggetti reali hanno lo stesso valore, e debbono reputarsi del pari cose effettive o chimeriche. Inoltre il sensibile non è per sè stesso intelligibile, secondo il Rosmini medesimo [1]; onde non può procreare un elemento intellettivo; qual si è l'idea di real sussistenza, diverso dal concetto di semplice possibilità. In fine ricorre qui l'accusa di sensismo, che ho data di sopra ai Rosminiani; imperocchè se l'idea di esistenza nasce dal senso, non v'ha più alcuna ragione per non ripetere dalla medesima fonte tutti gli altri concetti, di cui è capace lo spirito dell'uomo.

2° L'idea di realtà contingente non può avere un valore obbiettivo, se non in quanto si conoscono e ammettono obbiettivamente i vari elementi, di cui è composta. Realtà contingente vuol dire realtà prodotta, cioè avente fuori di sè la ragione, che la costituisce; la qual ragione è la realtà assoluta e creatrice. Ora, secondo il Rosmini, l'uomo non ha l'intuito dell'Assoluto, a cui non può risalire se non per via di un raziocinio posteriore al giudizio, con cui si afferma l'esistenza dei corpi. Quando adunque egli afferma questa esistenza, l'idea che se ne forma o è quella di una *realtà avente in sè la propria ragione*, e in tal caso egli è panteista; o quella

[1] *Il Rinn. della fil. del Mam. esam.*, p. 499, 500, 506, 507. *N. Saggio*, t. III, p. 110.

di una *realtà senza ragion sufficiente*, cioè di una *realtà che non è realtà*, e in tal caso egli è idealista. Nè profitterebbe il dire che si può ammettere la realtà dei corpi, senza cercarne la causa; perchè l'idea di *realtà*, implicando sempre quella di *ragione intrinseca* od *estrinseca*, non si può avere senza quella di causa o di effetto. La realtà è causa, se è necessaria e assoluta; è effetto, se è contingente e relativa. Il voler segregare l'idea di realtà dalle altre due non si può, perchè è impossibile il pensare il reale, senza pensarlo come dotato di necessità o di contingenza, cioè come causa assoluta o come effetto di tal causa. Dunque il concetto della realtà del mondo sensibile importando quello di contingenza, non può aversi per legittimo, se non si possiede prima la notizia del Necessario, cioè di Dio; il che ripugna nel sistema del Rosmini.

La teorica della formola ideale soddisfà pienamente alle due condizioni preaccennate e necessarie a risolvere il problema dell'esistenza dei corpi. Ella imprima ammette colla scuola scozzese la percezione immediata e diretta del concreto sensibile nella sua obbiettiva esistenza. Questa percezione è occasionata dal senso, e fatta dalla ragione; la quale eccitata e posta in esercizio dalle impressioni sensate, apprende immediatamente e in sè stessi gli oggetti esteriori, che le producono. La certezza, che abbiamo dell'esistenza dei corpi e del mondo tutto quanto, non è l'effetto di una dimostrazione; chè altrimenti il mondo non sarebbe contingente, ma necessario [1]. Non è l'effetto di un giudizio separato dall'idea, e sottentrante alla semplice apprensione di essa; chè il giudizio non può aggiungere alcun nuovo elemento all'idea stessa.

[1] *Introd.*, t. II, p. 69-77.

Non è l'effetto delle impressioni sensitive; le quali, essendo subbiettive, non possono partorir nulla di obbiettivo; essendo inconoscibili in sè stesse, non possono arricchire di nuovi componenti la cognizione, e innalzare la notizia dell'ente dal grado della possibilità semplice a quello della realtà. Ella proviene adunque dalla percezione immediata dell'oggetto corporeo, ed è autenticata dall'evidenza obbiettiva, che l'accompagna, la quale è così gagliarda, che lo stesso idealista non ne dubita, quando pensa e opera come uomo, in vece di matteggiare come filosofo. Ma donde nasce questa evidenza? La scuola scozzese non lo ha spiegato, e di qui nasce l'imperfezione della sua dottrina. Imperocchè, siccome l'esistenza contingente importa una ragione necessaria, gli Scozzes sequestrando l'apprensione di quella da ogni altra notizia fecero della lor percezione una cosa contraddittoria in apparenza o almeno inesplicabile. La teorica della formola ideal adempie questa lacuna, mostrando che la percezione del esistente è accompagnata cronologicamente, e logicament preceduta da quella dell'Ente creatore, e che nello stess modo che l'esistenza trae la sua origine dall'atto creativo, l cognizione e l'evidenza, che si ha di essa, è un riverber della intelligibilità propria dell'Ente, la quale trapassa col azione creatrice nelle cose create, e si riflette nello spirit dell'uomo in virtù della stessa operazione, che gli dà l'essere l'intelligenza e la vita. Per tal modo l'idea dell'esistenza contingente, e l'evidenza, che l'accompagna, sono legittimat dall'intuito del Necessario, e spiegate unitamente con un sol principio ,cioè coll'assioma concreto e protologico della creazione.

VII. *Il sistema del Rosmini conduce allo scetticismo.* Quest

conclusione non avrebbe bisogno di essere partitamente dimostrata, come quella che risulta dalle precedenti. Imperocchè come mai un sistema pregno di sensismo, di nominalismo e d'idealismo, potrebbe non essere scettico? La certezza presuppone l'obbiettività delle idee; la quale non può in nessun modo aver luogo, sia che le nozioni generali non *sussistano fuori della nostra mente,* come accade all'ente rosminiano, sia che le varie categorie delle nostre cognizioni, e la percezion del concreto scaturiscano dal senso. Ma lo scetticismo inevitabile del sistema da me combattuto si può mettere in chiaro per modo ancor più diretto e calzante. Ogni certezza è fondata sui principii e da essi dipende; tanto che se si mostra che nella teorica del Rosmini i principii non hanno alcun valore, sarà provato eziandio ch'essa annulla ogni verità. I principii scientifici si riducono sostanzialmente a due, cioè all'assioma di contraddizione e a quello della ragion sufficiente, i quali governano tutto lo scibile, e producono ogni principio secondario. Tali due assiomi, secondo il Rosmini, derivano dalla idea dell'ente possibile, o dalle impressioni del senso. Ora siccome l'ente possibile è destituito di realtà e di sussistenza fuori dello spirito, e il sensibile è spogliato di ogni obbiettività, i principii rosminiani fondati su questa doppia base non possono avere altro valore che subbiettivo, e il sistema del Rosmini non differisce della filosofia critica, o sensuale. Oltre che i principii, secondo il Rosmini, sono formole astratte, sfornite di ogni concretezza, e risedenti unicamente nello spirito che gli contempla; giacchè un'astrattezza non può sussistere che in una mente; la quale non potendo essere, secondo l'autore del Nuovo Saggio, la mente divina, come quella di cui l'uomo non ha l'intuito, non può essere altro che una mente creata. Ma come mai i concetti di una mente

creata possono servir di base al vero assoluto? I principii de Rosmini non hanno adunque alcun valore assoluto; no possono vendicarsi che un'autorità relativa, come quella ch deriva dai giudizi umani, non fondati in un giudizio divino giacchè ogni principio è una proposizione, un giudizio. mancando i principii, vien meno con essi ogni discorso cadono a terra que'bei ragionamenti, con cui il Rosmi cerca di tutelare l'esistenza di Dio e delle sostanze create, rovina insomma tutto lo scibile.

I principii del sapere non possono avere un valore ass luto e apodittico; se non sono obbiettivi e quindi concret Imperocchè l'astrazione importa sempre per sè stessa la sul biettività, e ciò che è astratto non può valere obbiettiv mente, se non si fonda in un concreto obbiettivo. Finora filosofi ebbero i principii per meri astratti, e il gran Leibn fondò la sua filosofia prima sugli assiomi della contraddizio e della ragion sufficiente logicamente considerati; nè m cadde loro nell'animo di ricercare come possa darsi u notizia astratta senza un concreto precedente, e come t notizia, quando veramente si desse, possa avere una validi obbiettiva e assoluta. Certo quando l'uomo discorre e fil sofeggia, i principii di cui si vale sono astratti; ma l'astr zione è ella sola? Non è forse accompagnata da una cogn zione diversa e superiore? La soluzione di questi dub dipende dalla distinzione fra l'intuito e la cognizione rifle siva; distinzione importantissima, accennata da molti filoso antichi e moderni, ma non fatta debitamente da nessuno. Cousin e il Rosmini, per cagion d'esempio, confondo quasi sempre l'intuito colla riflessione, considerando il prim come una vera cognizione, che si divide dall'altra solo

quanto il confuso differisce dal distinto, e l'atto primo dall' atto secondo dell'umano conoscimento. Ma oltre questo divario di grado e di tempo, l'intuito si diversifica per essenza dalla cognizione riflessiva, in quanto questa è la cognizione attuata, e quello è la cognizione in potenza; pigliando il nome di potenza nel senso leibniziano per indicare un atto incoato. Infatti l'uomo non conosce attualmente, se non in quanto sa di conoscere, e mette in opera la riflessione, per cui il pensiero compenetrando sè medesimo si apprende, e ha di sè quel possesso che si chiama coscienza. Ma non si può saper di conoscere, se non si conosce, e questo conoscimento sequestrato dalla sua replicazione è l'intuito; il quale, se è solo, non è che un principio di conoscenza, giacchè lo spirito intuente non afferrando in alcun modo sè stesso, e affisandosi tutto nell'oggetto che gli stà davanti, non può dar conto ad altri, nè a sè, di questo medesimo oggetto. In tale stato egli non può percepire se non quello che trovasi nell'oggetto ideale : tuttociò che appartiene al soggetto sfugge alla sua apprensiva. Ora i principii astratti, come pensati dall'uomo, sono nel soggetto; e perciò non possono cadere sotto l'apprension dell'intuito. Ma siccome i principii astratti sono opera della riflessione travagliantesi sovra un concreto, questo è somministrato allo spirito dalla cognizione intuitiva; e non è altro che la formola ideale. La quale, come riflessa, è composta di nozioni astratte e generiche, e come intuitiva, di tre concreti, due dei quali esprimono una sostanza e un complesso di sostanze, e il terzo un'azione determinata e individuale. Che la formola ideale prima di essere astratta debba essere concreta da ciò apparisce, che anche come astratta essa ha un valore obbiettivo, ed è accompagnata da piena evidenza; il che non potrebbe accadere, se ella ci si manifestasse come una sem-

plice forma dello spirito umano. Il fatto psicologico di tale evidenza e certezza non si può altrimenti spiegare, che considerando il tenore astratto della formola, come preceduto logicamente da un concreto, in cui l'astrazione si fonda, e che viene appreso dall'intuito, e somministrato da questo alla riflessione, che in astratto lo muta. Ma come mai si può fare questa mutazione del concreto in astratto? Come la facoltà riflessiva può essere dotata di tanta virtù? Lo spirito potrebbe egli astrarre, se lo stesso concreto non contenesse il germe di quest'astrazione, e non ne porgesse, per così dire, alla potenza, che riflette, il primo filo? E qual è questo germe e questo filo? Ricordiamoci di ciò che discorremmo di sopra dei due giudizi obbiettivi e divini, che scaturiscono dal concreto della formola ideale appresa dall'intuito, e sono ripetuti dalla riflessione. Ciascuno di questi due giudizi consta di un astratto, (giacchè in ogni proposizione il predicato è tale,) cioè di un pensabile divino, che essendo quindi ripensato dall'uomo diventa un astratto umano. Conciossiachè ogni astrazione dee risedere in un pensiero; onde i due giudizi divini avanti di risedere nel nostro spirito, e diventare astrazioni umane, debbono risedere nel pensiero divino, che è lo stesso concreto della formola, come intelligente e pensante sè medesimo e le cose da lui prodotte. I principii sono adunque in un certo modo astrazioni divine prima di essere astrazioni umane; e sono astrazioni divine, in quanto l' Ente concreto, in cui sussistono, è intelligibile e intelligente in modo assoluto, e quindi pensante sè stesso e le esistenze da lui create. Perciò anche in questo caso i principii sono subbiettivi; ma subbiettivi rispetto a Dio, e non agli spiriti creati; e questa subbiettività divina, espressa mirabilmente dalla formola mosaica : *Ego sum qui sum,* e dal tetragramma, è una

obbiettività suprema; perchè in Dio il soggetto e l'oggetto s'immedesimano in una unità semplicissima. Ecco qual è l'astratto presente all'intuito; il quale apprendendolo, e ripetendolo a sè stesso, mediante la riflessione, lo converte in astratto umano, che trae il suo valore obbiettivo dall'astratto divino, (che realmente non si distingue dal divino concreto,) in cui si fonda, come il giudizio umano è autenticato dal giudizio divino, di cui è una ripetizione. Ma se l'astratto umano non può esser valido senza il divino, questo non può sussistere nè concepirsi senza un concreto, cioè un *astraente divino*, una mente assoluta, che intendendo sè stessa come intelligibile, si renda intelligibile anco alle menti create, e loro concretamente non meno che astrattivamente nel tempo medesimo si manifesti.

Veggiamo ora, come i due supremi principii del sapere, cioè l'assioma della contraddizione e quello della ragion sufficiente si contengano nella formola ideale. Il primo ci è dato dal giudizio speculativo, con cui l'Ente afferma sè medesimo, e il secondo dal giudizio pratico, con cui egli crea le esistenze. L'uno costituisce la necessità logica, metafisica, assoluta, incondizionata, perchè tale è l'Ente; l'altro la necessità relativa, ipotetica, e condizionata, 'chè tale è il nesso dell' Ente colle esistenze, le quali potendo non essere, ed essendo per un atto libero dell' Ente, sono necessarie ipoteticamente, come il principio della ragion sufficiente è solo applicabile, posto che abbia luogo un effetto. La necessità del principio di contraddizione è *logica* assolutamente, perchè fondata sul pensiero divino, e non già solamente sul pensiero umano, come vuole il Rosmini [1], che ne distrugge per tal modo il

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 327 et al. passim.

valore assoluto, e lo rende subbiettivo, come le forme e i giudizi della filosofia critica. Essa è anche metafisica, perchè si fonda sul concreto, e sul pensante divino, in cui l'astratto e il pensiero divino riseggono e sussistono. Il principio della ragion sufficiente in due si distingue, l' uno dei quali si riferisce alla *ragione* e l' altro alla *cagion* delle cose, e insieme s riuniscono nel principio protologico della creazione. Il determinare le differenze di questi due principii vorrebbe ur troppo lungo discorso : noterò solamente che l' assioma d ragione si riferisce al necessario e non riguarda il contingente, se non in quanto si riunisce col necessario, laddove l' assioma di cagione intorno al contingente solo si travaglia. Il primo presiede a tutti i giudizi sintetici e apodittici, come quelli, che constando di una sintesi di elementi diversi ma indissolubili, non sono esplicabili col solo principio di contraddizione. Il secondo governa tutti i giudizi sintetici e *a posteriori,* ne' quali il vincolo fra il soggetto e il predicato, essendo contingente, non può essere legittimato che dalla causalità suprema e libera dell' azione creatrice. La quale è ragione e cagione nello stesso tempo de' suoi effetti; come ragione, è necessaria, non libera, e costituisce il nesso logico degli attributi dell' Ente, e delle idee componenti la sua intelligibilità e la possibilità della creazione; come cagione, è libera, non necessaria, e individuando le idee eterne, conferisce loro la realtà e l' esistenza. Dal principio di cagione nasce l' idea di *forza,* su cui si aggira tutta la filosofia dinamica fondata dal Leibniz, ma tuttavia fanciulla, atteso il traviamento secolare della sapienza moderna; la quale idea mi par destinata a incominciare un' età migliore per gli studi speculativi, ogni qualvolta essi ritornino al buon cammino. Ora il tipo originale dell' idea di forza, versando nell' atto creativo,

non può essere somministrato che dalla formola ideale; e l'averlo voluto cercare in un concetto astratto e meramente logico, come fece il Leibniz, o nel concreto creato della volontà umana, come alla nostra memoria ha fatto il Maine-Biran, è al parer mio la cagione, per cui il dinamismo speculativo non ha finora recati que' frutti, che se ne possono aspettare.

La formola ideale porge adunque tutti i principii scientifici nella concretezza e astrattezza loro propria, e stabilisce la loro legittimità. I principii di contraddizione e di ragione governano tutto il necessario; quello di cagione, il contingente; e insieme congiunti, mediante l'organismo della formola, partoriscono tutta la scienza. In ogni concetto, in ogni giudizio, (salvo quello che è contenuto nel principio organico, cioè nel soggetto della formola,) in ogni raziocinio, in ogni conclusione nostra, occorrono due elementi, l'uno necessario, l'altro contingente. Il Necessario, benchè diffuso per tutti i rami del sapere, in virtù dell'astrazione, tuttavia è uno in sè stesso, e nella sua concretezza; e questa unità concreta è l'Ente, che è rappresentato dal principio di contraddizione, come dalla maggiore astrazione possibile. Il contingente, che in sè stesso è moltiplice, è uno nella sua causa concreta, e tal unità, che risplende confusamente all'intuito, si manifesta nel primo atto della riflessione, con quel *perchè* interrogativo, che spunta sulle labbra del fanciullo e dell'idiota all'apparizione di ogni nuovo fenomeno. Ora questo *perchè* ridotto alla massima astrazione è il principio della ragion sufficiente, e ha per concreto l'atto creativo; il quale è l'ultimo *perchè* di ogni cosa, che possa essere e non essere. Il *perchè* importa il bisogno del Necessario per esplicare il contingente, e quindi

l'intuito generale del primo nel secondo, mediante l'atto creativo; onde viene a comprendere due elementi, l'uno ignoto, e l'altro noto, senza il quale il primo non si potrebbe pur cercare, perchè non sarebbe noto nè anco nella sua generalità. L'ignoto è la causa seconda, specifica e determinata, del fenomeno; il noto è la causa prima e creatrice. Senza l'intuito di questa non si potrebbe pure avere l'idea generalissima di causa e di causa seconda, nè intendere ad alcuna ricerca di questa sorta; non potendosi far l'inchiesta di ciò che assolutamente non si conosce. Ecco adunque come il *perchè* della curiosità umana e il principio della ragion sufficiente suppongono di necessità l'intuito dell'atto creativo, e sono legittimati da esso. Ma la formola ideale non partorisce solo i principii; ella produce altresì i dati, cioè i soggetti, in cui versano le scienze, atteso la medesimezza del reale collo scibile. Onde, se come scibile, produce i principii e le conclusioni, cioè il mondo delle idee e delle conoscenze; come reale, ella procrea le sostanze e cause seconde, le qualità, gli effetti, cioè il mondo delle forze e delle cose create. Finalmente col suo organismo ella assegna alle varie discipline i diversi metodi, di cui si valgono, e il fine a cui tendono; ond'ella viene ad essere per ogni rispetto l'unica base della evidenza e della certezza umana.

VIII. *Il sistema del Rosmini conduce al panteismo.* Io non ripeterò qui le prove che ho date di questa sentenza nella mia Introduzione coll'analisi minuta di molti passi del Rosmini [1], perchè sarebbe questa una ripetizione fastidiosa ed inutile. Tanto più che non avendo voi proferito un solo

[1] *Introd.*, t. II, p. 759-768.

verbo per annullare o indebolire quella parte della mia discussione, voi avete tacitamente confessato, che non le si può contrapporre nulla di probabile e di perentorio. E siccome le ragioni più meschine e i parologismi più puerili hanno agli occhi vostri del perentorio e del probabile, ciascun vede quanto valida debba essere una conclusione, che non avete pur saputo combattere con un sofisma. Gioverà però il rimetter qui innanzi agli occhi del lettore in poche parole la somma del ragionamento, a cui ho appoggiato la mia accusa. Il Rosmini ammette per unica idea quella dell' essere iniziale, comunissimo, astrattissimo e generalissimo, applicabile del pari a Dio e alle creature. « L' essere in sè, dic' « egli, è solo iniziale; di che avviene ch' egli sia d' una « parte similitudine degli esseri reali finiti, dall' altra simili- « tudine dell' essere reale infinito, e si possa quindi predi- « care di Dio e delle creature, come dissero le scuole uni- « vocamente; poichè nascondendoci i suoi termini, egli « può attuarsi e terminarsi, sebbene non certo allo stesso « modo o in Dio o nelle creature [1]. » (Si noti di passata, che egli cita a proposito di questo suo errore l' autorità di un filosofo scotista, Carlo Francesco da san Floriano, di cui fa l' elogio [2]; tanta è la sua propensione istintiva verso i discepoli di Giovanni Duns, che sono i suoi legittimi predecessori!) Ora se il solo ente ideale, che ci sia conto, si termina del pari in Dio e nelle cose create, o convien dire che tal ente sia una semplice forma subbiettiva, un' imagine, un simulacro, o che Dio non si distingua sostanzialmente dalle creature. La prima di queste due sentenze conduce allo

[1] *N. Saggio.*, t, III, p. 328, 329.
[2] *Ibid.*, p. 329, note 2.

scetticismo e al nullismo, come abbiamo veduto; onde ogni qualvolta queste conseguenze si affacciano al religioso autore, egli ricorre all'altra opinione, e predica l'Ente ideale come una *forma divina*, un *lume divino*, il *Verbo divino*, *Iddio* stesso, salvochè non ci apparisce nella sua sussistenza, ma soltanto nella sua idealità. Ciò posto, io ragiono così : le cose finite e sensate sono, secondo il Rosmini, altrettanti termini, in cui si compie l'ente ideale, e da cui esso è determinato. Ora l'ente ideale è Dio stesso, essendo un'appartenenza intrinseca della sua natura. Dunque, giusta il Rosmini, le cose create sono altrettanti termini della divina natura, e quindi sostanzialmente sono Dio stesso. Io sfido risolutamente il vostro maestro a risolvere in modo chiaro e preciso questa difficoltà, senza rinunziare a quella parte delle sue dottrine, per cui evita lo scetticismo e il nullismo assoluto. Questa opinione, che considera le cose finite come termini e limiti dell'infinito, non è appunto la dottrina di tutti i panteisti antichi e moderni, da Laotsè e da Viasa fino al Lamennais ed al Krause? Nè importa che l'autore italiano affermi, che l'ente ideale *si attua* in *modo* diverso, che *si assolve e si compie* in Dio, e *si termina* imperfettamente nelle creature; imperocchè non v'ha panteista che non dica altrettanto. Nel che si pare appunto l'assurdo del panteismo; i cui fautori, benchè ammettano una sostanza unica, sono pur costretti dall'intuito perenne della formola a riconoscere una differenza fra questa sostanza considerata come Dio, e la medesima in quanto è un complesso di fenomeni e di cose finite. Perciò, secondo il loro avviso, Iddio è il mondo implicato e in potenza, il mondo è Iddio esplicato e in atto; tanto che fra il Creatore e le creature non v'ha divario di sostanza, ma solo di *modo* di essere; ap-

punto come, secondo il Rosmini, fra l'ente ideale in quanto si compie in Dio, e lo stesso ente in quanto si termina nelle creature, v'ha una semplice differenza di *modo*, e non di sostanza, poichè nei due casi l'essere è perfettamente il medesimo. In un passo da voi citato nella vostra terza lettera, che esaminerò nel volume seguente, l'autore si esprime in modo ancor più chiaro. « Il filosofo italiano, » dite voi, « d'accordo in ciò con Kant » (osate confessarlo?) « non distingue l'Essere reale dall'ideale o possibile, se non « pel diverso *modo* dell'essere. *Perocchè quanto a ciò che è « posto, nella cosa vera*[1] *e attuale* (*reale*) *non è posto di più « che nella cosa meramente possibile; mentre tutte le determi- « nazioni e i predicati della cosa attuale possono trovarsi anche « nella sola possibilità di lei. Ma quanto al* modo, *con cui una « cosa è posta, certo nell'attualità* (*o realità*) *è posto di più*[2]. » Da questo passo che ogni panteista più rigoroso accetterebbe volentieri per suo, si deduce che fra l'ente possibile, l'ente reale finito, e l'ente reale infinito, v'ha una semplice diversità di *modi* e di gradi, non di *essenza*, giacchè l'essere in tutti i casi è lo stesso. Questa dottrina non è appunto quella dello Spinoza, che considera tutte le cose create come tanti *modi* diversi dell'Assoluto? Il Rosmini fu indotto nel medesimo errore dal suo principio vizioso della separazion del possibile dal reale; per la quale facendo consistere l'essenza delle cose in una mera astrattezza intellettiva, e negando così la percezion del concreto conoscibile, come la realtà dell'essenza inconoscibile non potè ammettere alcun essenziale divario fra il Creatore e la creatura. Dal che si può

[1] Dunque le idee non sono una *cosa vera?* Oh caro sig. Rosmini!

[2] Lett. III, p. 90.

anche scorgere con che buon viso egli derida l'universali dei filosofi riconoscenti oltre all'essenza razionale degli o getti, un'essenza reale sovrintelligibile, come ho mostra altrove [1]. Così tutti gli errori si legano insieme; e il vost maestro, che a buona fede ha creduto di ristorare la filoso col suo sistema, ma ebbe il torto di voler soverchiare c sarcasmi e colle villanie i suoi riverenti opponitori, inve d'intendere e d'esaminare le loro ragioni, è ridotto a v dersi convinto di scetticismo o di panteismo co' suoi med simi principii; giacchè s'egli è vero, come si afferma da l e da' suoi discepoli, che fra l'ente reale e il possibile v' un solo divario di *modo*, cioè non essenziale, egli non meno indubitato che il sistema rosminiano, se è pure sistema, è un semplice *modo* del panteismo.

L'essere si può considerare come concreto e come a tratto. Come concreto, non si può predicare univocamen di Dio e delle creature; giacchè la realtà divina essen prima, necessaria, assoluta, infinita, perfettissima, intel gibile per sè stessa, e fonte di ogni intelligibilità, sen causa, e causa di ogni cosa, differisce essenzialmente e no solo modalmente dalla realtà creata. Quindi ne nasce distinzione dell'Ente dall'esistente, somministrataci dal formola ideale. Il Rosmini confonde insieme continuamen questi due concetti; il che non è meraviglia; sia per av egli rimossa dal suo sistema la percezione intellettiva d concreto, sia perchè le dette idee non si possono discerner se non si conosce il loro vincolo consistente nell'atto crea tivo. Egli è mediante questo atto che l'esistente, bench distinto sostanzialmente dall'Ente, seco si collega, e co

[1] *Introd.,* t. II, not. 52.

fluisce in un principio unico, fonte di tutto il reale e di *tutto* lo scibile. L' idea di creazione sostanziale tronca dalle radici il panteismo; ma finora la creazione essendo stata considerata dai filosofi piuttosto come un teorema che come un assioma, e battezzata da alcuni, (al cui novero voi appartenete, sig. Tarditi,) come un puro mistero rivelato, anzichè come una verità razionale, il panteismo s'è avvantaggiato di questi andirivieni tortuosi, e di queste vergognose fughe. La teorica della formola ideale mostra l' atto creativo presente a ogni pensiero, e immedesimato con ogni giudizio, ogni raziocinio, ogni discorso dell' uomo; onde senza togliere al dogma supremo della creazione i puntelli della rivelazione e del ragionamento, anzi fortificandoli, lo innalza al grado di una verità intuitiva, tanto chiara e indubitata (per non dire di più,) quanto la nostra esistenza medesima. E dopo avere stabilita la dualità immista dell' Ente e dell' esistente, e il loro legame scambievole, essa spiega eziandio il concetto astratto dell' *essere*, in quanto nella sua somma astrattezza è applicabile al Creatore e alle creature, e si può predicare univocamente dell' uno e delle altre. Imperocchè un tal concetto obbiettivamente considerato è lo stesso pensiero divino, che concepisce come possibile l' individuazione contingente delle sue idee eterne, mediante la creazione, e stabilisce quindi una rimotissima analogia fra le cose esemplate e il sempiterno esemplare, che è Iddio stesso; subbiettivamente poi è il ripensare che noi facciamo, e l' appropriarci, come una nostra propria astrazione, quel pensiero divino. L' univocità dell' essere così intesa non contiene più alcun germe di panteismo, come quella che presuppone la distinzion sostanziale dell' Ente dall' esistente, e ha il suo fondamento nella stessa intelligibilità divina.

IX. *Il sistema del Rosmini conduce all'ateismo.* Nel muov
questa gravissima accusa contro le dottrine di un uomo c
tolico, piissimo e insignito del sacerdozio, mi credo in deb
di rinnovare le proteste fatte già tante volte sulla persuasi
ch'io tengo della specchiata lealtà delle sue intenzioni. No
questa la prima volta, che uomini intemerati insegnar
filosofando tali dottrine, le cui conseguenze, se avess
potuto scorgerle, gli avrebbero compresi di spavento e
orrore, e indotti ad abbominare i principii, da cui prov
gono. Il buono e pio P. Soave in tempi poco lontani
nostri, diffuse per tutta Italia il sensismo del Locke, se
pur sospettare, (ciò che fu poscia riconosciuto,) che que
sistema è gravido degli errori più deplorabili, e segna
mente dell'ateismo. Tuttavia anche messa in salvo la rett
dine e l'illibatezza dell'egregio autore, confesso che
parere poco garbato il dirgli : la vostra dottrina guida al
nefando di tutti i sistemi. E io non lo farei, se la gravità d
materia e la grandezza del pericolo non mi ci obbligassero
quale è tanto maggiore, quanto più chi n'è la causa è pers
illustre, ingegnosa e fornita di ottima e meritata riputazio
e le sue dottrine autorizzate non meno dalla loro specios
che dalle virtù dell'insegnatore, sono accolte più favore
mente dagli amatori della sapienza e della religione. Il R
minianismo tenta d'insinuarsi in alcune università cattoli
e italiane, per opera di uomini rispettabili; onde tanto
importa il mostrarne i vizi a coloro, cui stà l'impedire che
vece del cibo salutare si propini il veleno alla crescente
nerazione.

L'ateismo nasce per più capi dalle dottrine rosminiane.
quali, secondo che si considerano per un rispetto o

l'altro, (giacchè come tutte le dottrine false sono piene di contraddizioni,) conducono ad ammettere, 1° un Dio dubbioso; 2° un Dio panteistico; 3° un Dio negativo; 4° un Dio possibile, e quindi a negare assolutamente l'esistenza divina. Per recare qualche ordine in questa discussione, esaminerò partitamente i detti capi.

1° Che Iddio, secondo il sistema del Rosmini, sia un essere problematico, risulta dalle cose discorse di sopra intorno allo scetticismo di quello. Imperocchè, come mai uno scettico potrà esser certo dell'esistenza di Dio? La certezza di una verità è intuitiva o dimostrativa. La prima non può cadere nel Dio dei Rosminiani, come quello, di cui l'uomo non ha e non può avere in alcun modo l'intuito in questa vita. La seconda ha d'uopo di fermezza nelle idee, nei giudizi e nei raziocinii, di cui consta la dimostrazione. Ora tutte le idee dei Rosminiani si riducono a una sola, cioè all'ente possibile, destituito di sussistenza *fuori della mente,* e quindi obbiettivo solamente di nome. Come mai un'idea subbiettiva e insussistente potrà servire d'idonea base alla realtà assoluta? Nè giova il chiamare in aiuto il senso; perchè il sensibile è subbiettivo e secondo il Rosmini stesso è inconoscibile di sua natura. Mancando il valore delle idee, dee pur venir meno la validità del giudizio. Oltrechè il giudizio rosminiano è pronunziato dallo spirito dell'uomo, e quindi non può avere un'autorità obbiettiva e assoluta. Non si può logicamente credere a Dio, se Dio non afferma sè stesso allo spirito che lo contempla, e il giudicante primitivo non s'immedesima col giudicato; la qual cosa è contraddittoria nel sistema del vostro maestro. E tolto via il giudizio, come potrà aver luogo il raziocinio? Il Rosmini pretende veramente di potersi

innalzare alla cognizione di Dio, mediante il raziocinio; due sono le specie di ragionamento ch'egli usa a tal effet L'una è *a posteriori* e consiste nelle consuete dimostrazio dell'esistenza di Dio; l'altra è *a priori*, e si fonda nel dog rosminiano dell'ente possibile. Esaminerò più innanzi que seconda sorta di dimostrazione; ora limitandomi alla prim dico che i consueti argomenti con cui si prova la Divinità quali sono irrepugnabili, secondo la buona filosofia, sovr tutto se si muove dalla teorica della formola ideale, n hanno alcun valore, secondo i principii del Nuovo Sagg Imperocchè, lasciando stare che venendo meno l'autor delle idee e dei giudizi, che è quanto dire delle premess dei termini argomentativi, è impossibile che il sillogis possa stare in piedi, mi è facile il chiarir l'assunto con esempio. Pigliamo, verbigrazia, la nota prova dell'esister di Dio, tolta dal principio di causa, ed esponibile in que termini : ogni effetto dee avere una causa assoluta; ora mondo è un effetto; dunque il mondo dee avere una cau assoluta. Facciasi buono per un momento il principio as luto espresso dalla maggiore, benchè esso, secondo il R mini, non possa essere valido nè assoluto. Ma il soggetto de minore non si può cavare dalle dottrine del Rosmini. Im rocchè il mondo essendo un complesso di sostanze rea l'idea di esso non può venir somministrata nè dai sensibi che sono per sè stessi mere impressioni subbiettive, dall'ente ideale, che secondo voi è un mero possibile, dall'unione di queste due cose, perchè la generazione reale mediante il connubio del possibile col subbiettivo è u spezie di prodigio sì sperticato da far paura agli stessi nov latori arabici e persiani, non che a voi, la cui immaginazio è meno splendida e magnifica, per quanto ritraggo

vostro modo di scrivere. Ora tolto via l'esistente sostanziale, come si può provar l'Ente, procedendo per via dimostrativa? Aggiungete che la stessa struttura logicale del raziocinio non può avere nel vostro sistema un valore assoluto, essendo subbiettiva e umana, come il giudizio nella sua origine.

2° Che il Dio del Rosmini sia anche panteistico, risulta dalle cose poco dianzi stabilite. Il Dio rosminiano è infatti l'ente *compiuto* e *assoluto*. Ora quest'ente ideale, che *si assolve e si compie* in Dio, si termina pure negli oggetti finiti, come abbiamo veduto. Vi ha dunque un solo Ente, che da un lato è infinito e assoluto, dall'altro limitato e relativo, e che pel primo rispetto è Dio, per l'altro spirito e natura. Or non è questa l'unica sostanza dello Spinoza, del Fichte, dello Schelling, dell'Hegel, del Krause? E una tale sostanza, che come i mostri della mitologia tiene dell'increato e del creato, di Dio e del bruto, può ella chiamarsi divina? Il Rosmini non può evitare queste orribili conseguenze, che distinguendo numericamente il suo ente iniziale da Dio, e facendone una forma creata. Ma in tal caso egli apre l'adito allo scetticismo e al nullismo, che per un'altra via non meno spedita conducono del pari all'ateismo.

3° Noi non abbiamo, secondo voi, altra idea di Dio che negativa. Il Rosmini lo afferma espressamente e si sforza di provarlo, pretendendo che la sua sentenza è conforme a *una lunga tradizione* [1]. Potrei facilmente mostrare, quando occorresse, che non solo *una lunga*, ma tutta la *tradizione*,

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 152-158.

stabilisce espressamente il contrario; che, secondo i Padri i più illustri teologi delle scuole, la negatività dell'idea Dio è parziale e non totale [1]; e che se alcuni di essi qualche luogo paiono parlare di una negatività assolut ricavasi dal contesto, che si dee intendere per negativi l'imperfezione della conoscenza. Ma questo vorrebbe troppo lungo discorso, nè si richiede al presente proposit giacchè l'assurdità della dottrina rosminiana può dimostra in mòdo così evidente, che sarebbe un'impertinenza, per n dir di più, l'attribuirla ai luminari della Chiesa. Al q effetto sentiamo l'autore del Nuovo Saggio. « Si distingua « nell'idea le due parti accennate,...... cioè 1° la parte c « contiene una sussistenza e una determinazione, media « una *relazione,* la quale non somministra che un'idea ne « tiva, e nulla ci rappresenta o ci fa percepir della c « stessa; 2° e la parte che rappresenta la cosa, che ci « sentire la forza ch'ell'ha d'agire in noi e di produrci « una percezione di sè : » :(che stile magistrale!) « questa « conda parte è la parte positiva, e quasi direi vitale d « idea : mentre la prima non è più che uno schema d « idea, o i lineamenti fondamentali dentro cui ella trova « dee, ma non ella stessa. Or nell'idea di Dio la prima pa

[1] La negatività dell' idea di Dio risguarda le perfezioni comunic di esso Dio, come l'intelligenza, la bontà, la giustizia, ecc.; benchè che in queste doti si trovi un elemento positivo, connesso colle perfe incomunicabili. Quindi è che, parlando altrove del pensiero divino venne detto che « noi dobbiamo rappresentarcelo con un concetto « negativo che positivo, rimovendone tutto ciò che sa d'imperfezio « contentandoci della nozione generalissima di pensiero, scevro di « difetti e di quei limiti, che lo concretizzano nell' animo nost (*Consid. sulle dott. relig. di V. Cousin,* p. 172.)

« noi l'abbiamo in questa vita per le relazioni di causa e « d'effetto, di limitato e d'illimitato, d'imperfetto e di per- « fetto ecc. Ma per quante siano tutte queste *relazioni*, null' « altro valgono che a producirci l'idea nella prima delle due « parti descritte [1]. » Segue poi dicendo che per supplire a questo difetto, noi ci formiamo un'idea di Dio simbolica, tolta dalle qualità dell'animo umano, la quale non ci dà che una *cotale analogia lontana, e nulla più* [2]. Onde « quando noi « abbiamo accumulato tutte le perfezioni possibili in un « essere, noi non abbiamo trovato però ancora quell'*atto* « unico pel quale tutte sussistono, il quale atto rispetto a « Dio dee essere tale, nel quale tutte e ciascuna di quelle « perfezioni sia contenuta ed immedesimata, della quale per- « fetta semplicità ed unità nessun esempio rinveniamo nella « natura. Or quell'unità appunto, quella semplicità di essere « è ciò che forma l'essenza divina. Adunque fino che non « veggiamo l'essere così uno sussistente, noi non abbiamo « un'idea positiva di Dio [3]. » Notisi qui la solita confusione che fa il Rosmini dell'essenza e della natura divina. Siccome egli non ammette altra essenza che la natura conoscibile delle cose, e nega o mette in dubbio la loro reale incognita, egli è costretto a negare che noi veggiamo anco imperfettissimamente la natura divina, perchè ne ignoriamo affatto l'essenza. Egli avrebbe cansata questa confusione, se avesse distinto nell'essere divino l'intelligibile dal sovrintelligibile. L'essenza divina non si distingue realmente dalla natura e dagli attributi; tuttavia ella se ne distingue razionalmente a rispetto nostro, perchè l'essere divino, essendo infinito, è intelli-

[1] *N. Saggio,* t. III, p. 153.
[2] *Ibid.,* p. 153, 154, 155.
[3] *Ibid.,* p. 155.

gibile e sovrintelligibile a nostro riguardo; onde in quanto intelligibile, lo chiamiamo una natura dotata di certi attri buti conoscibili, e in quanto è sovrintelligibile, lo appelliam una essenza fornita di certe relazioni non apprensibili quag giù naturalmente, quali sono le persone divine. Ed in virt dell' essenza impenetrabile noi non possiamo appieno co noscere quella perfetta unità e semplicità sostanziale, a cui riducono le perfezioni divine. Si noti di passata l'enorm contraddizione, in cui cade il Rosmini, quando da un lat egli nega che abbiamo alcuna idea positiva di Dio, come in telligibile, e dall'altro ci attribuisce l'intuito di una perfezion sovrintelligibile, cioè di quella *forma ideale di Dio,* che, se condo molti luoghi delle opere rosminiane, è lo stesso Verb divino. Così, secondo il vostro maestro, noi percepiamo sovrintelligibile e non l'intelligibile, e abbiamo l'intuito d Dio trino, e non del Dio uno e creatore! Ma seguitiam Posto che noi non conosciamo Iddio che per le sue relazio estrinseche, il Rosmini riduce queste a tre classi, cioè al relazioni *colle cose, coi sentimenti e colle idee;* e dopo aver spiegate partitamente, egli conchiude che benchè Iddio s per noi *una cosa incognita,* non possiamo confonderlo con alt cosa da lui diversa, e non corriamo alcun pericolo di erra intorno all'oggetto supremo delle nostre affezioni e del nost culto [1].

Ecco qual è in ristretto il singolare ragionamento del Ro mini. Al quale io contrappongo una sola domanda : cio come si possa conoscere una o più relazioni fra due termini l' uno dei quali sia perfettamente ignoto? Voi dite, che Iddi

[1] *N. Saggio,* tom. III, p. 155, 156, 157.

è *in* sè una *cosa incognita* da ogni parte, e affermate che noi tuttavia lo conosciamo, mediante le relazioni che esso ha *colle cose*, *coi sentimenti e colle idee*. Sia pure; ma per conoscere una relazione bisogna conoscere i due termini, che la costituiscono; perciò nel nostro caso io debbo conoscere in qualche modo quell'essere, con cui sono in relazione le cose, i sentimenti e le idee. Conoscere una relazione con un solo termine è lo stesso che conoscere una relazione, che non è relazione, cioè una contraddizione nei concetti e nelle voci, che la esprimono. Trattandosi delle cose create, si può benissimo avvertire una relazione fra due termini, uno dei quali sia conto solo genericamente; perchè da un lato nelle cose create si danno i generi, e dall'altro lato una cognizion generica è pure una vera cognizione, benchè imperfetta e manchevole. Ma Iddio non è individuo di una classe, come le cose create; non v'ha un genere divino, a cui il vero Dio appartenga, come gl'iddii di Esiodo e di Omero. Iddio è a sè stesso genere e individuo, concreto e astratto, universale e singolare; onde se nella relazione di Dio colle creature, il termine divino è conosciuto genericamente, esso dee pure esser noto individualmente e concretamente, contro la dottrina del vostro maestro. — L'idea, che se ne ha, è negativa: non sappiamo quel che è, ma ciò che non è, e questo basta. — No, signore, ciò non basta; perchè un'idea prettamente negativa non è qualche cosa, ma il nulla. Ora se il vostro Dio negativo è nulla, dovrete confessare che il teismo da voi professato non è molto edificante, nè propizio alla fortuna del vostro sistema. Nelle cose create, quando si tratta d'individui o di specie o di generi secondarii, si può benissimo avere un'idea negativa della cosa, in quanto si negano di essa tutti i generi secondarii, le specie, e gl'individui conosciuti, per-

chè riman sempre l'idea di un genere superiore, la quale è positiva, e basta a costituire una imperfetta cognizione d essa cosa. Ma questa maniera di conoscenza non può risguar dare Iddio, perchè non essendovi alcun genere a lui supe riore, se non si ha qualche idea della sua concretezza, non s può aver di lui un concetto parzialmente negativo, come s ha di molte cose create, ma solo un concetto negativo assolu tamente e sinonimo di nulla. Nè gioverebbe il dire, che pu si può conoscere Iddio come un essere, in quanto l'idea d essere si può predicare univocamente del Creatore e dell creature. Imperocchè l'essere in astratto non è un gener che contenga l'idea di Dio, ma un sottogenere nell'idea d Dio contenuto; onde si può applicare a Dio solamente, quand si ha già la notizia dell' Ente concreto, e non già per supplir a questa notizia, come è forzato di fare il Rosmini, che neg l'intuito del concreto divino. Dal quale segregata l'idea dell essere in astratto, non conviene più a Dio; se già non s vuole affermare che Iddio e una formica sono due cose ap- partenenti allo stesso genere, e che la seconda di esse si può sostituire alla prima senza inconveniente, quando si cercano le attinenze del *Dio ignoto* colle creature. Nè voi nè il Rosmini non mi permetterete certo di fare questa sosti- tuzione. E perchè di grazia? Forse perchè una formica non è il Creatore, e certi ingegnosi abitanti dell' Affrica hanno torto a far questo scambio? Buono! Ma sillogizzate di gra- zia per provarmelo. Io non temo punto che la vostra acuta penetrativa possa trovarsi impacciata a discorrere su due piedi così : Iddio è un Ente purissimo, assoluto, necessario, infinito, perfettissimo; ora la formica... Basta; io vi fermo qui e vi domando, se quei cinque epiteti dati all' Ente non esprimono qualche cosa di positivo e di su-

periore non solo alla formica, ma a tutto il creato. Certo sì, e se me lo negate, io vi manderò a leggere san Bonaventura, o meglio ancora santo Anselmo nel Monologio e nel Proslogio. Che se mi diceste che quegli attributi sono una semplice negazione delle creature e delle loro doti, io vi tornerei a ripetere, che la semplice negazione del creato è il nulla; e che con quelle perfezioni voi non intendete già la negazione del creato, il nulla, ma l' opposto del nulla, cioè l' Ente, e un ente infinitamente al creato superiore. Dunque voi avete un' idea positiva di Dio, ed è in virtù di essa che non lo confondete colla formica o con altra cosa creata, anche eccellentissima, e potete determinare le sue relazioni colle creature.

La dottrina della negatività dell' idea di Dio è un corollario inevitabile del psicologismo; giacchè, se lo spirito non ha l' intuito di esso Dio, egli è assolutamente impossibile che possa conoscerlo, non potendosi dare alcuna specie o idea finita e creata, che sia vicaria e rappresentatrice dell' infinito e dell' increato. Iddio solo è idoneo a rappresentare sè stesso e a farsi conoscere, affacciandosi all' intuito, e proclamando la sua esistenza col verbo della propria intelligibilità. Se si nega questo intuito, l' ateismo non è evitabile che a forza di assurdi. Tal è la sorte di tutti i psicologisti; in prova di che, non sarà forse discaro al lettore l' udire la dottrina del Rosmini sulla bocca di un filosofo francese nostro coetaneo, discepolo del Cousin, e quindi fratello intellettuale del Rosmini medesimo. Questa citazione servirà anche come di saggio per mostrare a qual grado di fiacchezza, di stravaganza e di puerilità sia caduta la moderna filosofia francese, così fastosa e superba nelle sue promesse. L' autore, di cui parlo, è il

sig. Peisse, che nel proemio alle opere dell' Hamilton da lui tradotte, così discorre : « Le fini est la seule chose qui puisse « être sujet ou attribut d'une affirmation, ou, pour parler « plus exactement encore, tout jugement soit positif, soit « négatif, ne se réalise qu'en posant le fini. Or le fini n'est « jamais qu'un relatif : c'est une relation déterminée et rien « de plus. L'infini ou l'absolu se résolvent donc pour l'enten- « dement humain à l'indéterminé. Mais l'indétermination « n'est qu'une possibilité logique essentiellement vide, et la « notion même de l'indéterminé est, au sens rigoureux, une « idée contradictoire qui se détruit en se posant. Le fini et « le relatif sont à la fois et les seuls objets de la connaissance « et les conditions *sine qua non* de la pensée; et l'infini et « l'absolu n'étant que la négation de ces conditions et l'ab- « sence de ces objets, sont par cela même des notions inin- « telligibles et contradictoires [1]. » L' *indeterminato* e la *possibilità logica* dello scrittor francese è appunto *l' ente possibile* dell' italiano. Il solo divario che corre fra loro si è, che il primo disdice a questa notizia un valore obbiettivo, e la chiama *inintelligibile e contradditoria,* senza spaventarsi delle conseguenze; laddove il secondo, religioso ed assennato, vuol cavarne ciò che ella non può dare. Chi dei due è più logico? « L'Être suprême... ne peut, non plus que tout autre exis- « tence, être saisi par l'intelligence humaine que par des « déterminations et des rapports. Les tentatives des rationa- « listes pour obtenir la notion pure et absolue de Dieu sont « de toute nécessité illusoires, car ils ne pourraient y arriver « que de deux manières : soit par la suppression de toutes les

[1] *Fragments de philos.,* par Hamilton, trad. par Peisse. Paris, 1840. *Préf. du trad.,* p. c.

« déterminations, c'est-à-dire en réalisant l'infini, soit en po-
« sant une détermination tout à fait pure de relation, c'est-
« à-dire en réalisant l'absolu. Or nous avons vu que ces deux
« opérations sont également impossibles. [1]. » Egli è impossibile il concepir la menoma relazione senza concepir l'assoluto, come non si può concepir l'effetto senza la causa, la qualità senza la sostanza, la valle senza il monte ecc. Se l'idea dell'assoluto non risplendesse del continuo allo spirito, lo stesso vocabolo, con cui si esprime, non significherebbe nulla, e il sig. Peisse non avrebbe pure potuto far mostra di raziocinare per negar l'assoluto, non potendosi negare ciò che non si pensa. Nè si può dir, lo ripeto, che la nozione dell'assoluto sia una negazione del relativo; la quale non è l'assoluto, ma il suo maggior contrario, cioè il nulla. L'assoluto è certo la negazione del relativo, ma è di più l'affermazione positiva di una cosa unica nel suo genere, e senza la quale lo stesso relativo non sarebbe intelligibile. « Dieu n'en-
« tre dans la connaissance humaine que par ses attributs; en
« tant que connu, il n'est que par et dans ses attributs; or
« pour réaliser la notion de l'existence divine, soit sous la rai-
« son de l'infini, soit sous celle de l'absolu, soit (pour compli-
« quer la difficulté) sous ces deux raisons à la fois, on est
« forcé ou de n'admettre que des attributs négatifs, dont la
« réunion n'est aussi qu'une négation, ou de poser des at-
« tributs nécessairement tautologiques, c'est-à-dire sans
« significations ou contradictoires. [2]. » Se da una parte alcuni degli attributi divini sono incomunicabili, e se dall' altra questi attributi sono concreti e non astratti, importano

[1] *Fragm. de phil.*, p. CIII, CIV.
[2] *Fragm. de philos.*, p. CIV.

una realtà e una sussistenza assoluta, e ci appariscono come appartenenze dell' Ente da lui indistinte e inseparabili, non è egli chiaro che la cognizione degli attributi è l' intuito della stessa natura divina? Questo intuito è certo imperfettissimo, come imperfetto è quello che noi abbiamo del mondo, di noi stessi, di ogni cosa; tuttavia è un vero intuito; chi non voglia confondere la scienza limitata coll' ignoranza, il finito col nulla, e il chiarore crepuscolino col buio profondo della notte. E questo fitto buio, queste tenebre perfette accompagnano anche la notizia del Creatore conceduta all' uomo in questa vita; ma risguardano l' essenza, e certe altre perfezioni conte per via della sola rivelazione, non la natura nè gli attributi razionali di esso. La confusione dell' essenza colla natura, del sovrintelligibile coll' intelligibile, è continua negli scritti dei psicologisti, ed è una delle cause principali dei paralogismi commessi dal Peisse e dal Rosmini in ordine alla presente quistione. « Selon nous, notre connaissance des êtres « est purement indirecte, finie, relative; elle n'atteint pas « les êtres eux-mêmes dans leur réalité et leur essence ab- « solues, mais seulement leurs accidents, leurs modes, leurs « rapports, leurs limitations, leurs différences, leurs quali- « tés; toutes manières de concevoir et de connaître, qui « non-seulement ne donnent pas à la connaissance le carac- « tère absolu qu'on lui assigne, mais même l'excluent positi- « vement. Selon nos adversaires au contraire, il y aurait des « notions ontologiques directes, infinies, absolues; ils pré- « tendent qu'au delà et au-dessus de ces modes, qualités, « différences, limitations et rapports que la conscience ré- « fléchie retrouve nécessairement dans tout acte de connais- « sance, l'intelligence saisit l'être en lui-même dans sa réalité « intime, et que c'est là même la fonction essentielle de la

« raison [1]. Selon nous, toute notre science des êtres se réduit « à savoir *qu'ils sont*, et toutes nos affirmations sur eux ne « sont que des limitations et déterminations, d'autant plus « éloignées de cette absolue connaissance dont on parle, « qu'elles sont plus précises, plus positives et plus intelligi- « bles. Selon nos adversaires nous pouvons savoir des êtres « non-seulement *qu'ils sont*, mais *ce qu'ils* sont, et notre « science est d'autant plus parfaite et intelligible qu'elle « s'approche de l'absolu par l'élimination de toute limitation « et détermination relatives. Pour nous le *summum* de la « science et de l'intelligibilité est dans la rigoureuse et inva- « riable détermination d'une relation quelconque; pour eux « il consiste dans une notion pure de toute relation. Et pour « en venir aux applications, il s'agit des êtres particuliers, « tels que Dieu, la matière, l'esprit (seules existences dont « nous ayons quelque idée) toute notre science se borne, « selon nous, à des conceptions partielles, délimitées, qui « n'atteignent jamais les objets eux-mêmes dans leur absolue « existence et réalité, mais seulement les rapports qu'ils « soutiennent soit entre eux, soit avec nous-mêmes. Ainsi, « Dieu n'entre dans la conception que par ses attributs « comme substance, par ses opérations comme agent, par « ses effets comme cause; mais les attributs, les opérations, « les effets sont des accidents relatifs qui, loin de réaliser la « notion absolue de l'objet, la détruisent ou plutôt l'empê- « chent. De même la matière (ou l'existence, objet de la « perception sensible) ne tombe dans la sphère de la con-

[1] Si noti che la dottrina contrapposta dal sig. Peisse alla propria non è il vero Ontologismo, ma il panteismo germanico, trapiantato in Francia dal sig. Cousin, a cui il suo discepolo non assente per questo rispetto.

« naissance que par ses qualités... La théorie opposée a
« contraire... prétend que la raison, à titre de faculté obje
« tive par excellence, peut atteindre directement l'êt
« divin, l'être pensant et l'être étendu, et formuler sur tout
« ces choses des affirmations absolues, adéquates à le
« objet [1]. » Così secondo l'autor francese, come secondo
Rosmini, la notizia che abbiamo di Dio è solamente *negativ*
e non risulta che dalle *relazioni* di esso Dio colle cose creat
Noi sappiamo che *Iddio è,* perchè le sue relazioni cel dicon
ma non sappiamo *che cos' è,* se non affatto negativamente.
come si possa conoscere il relativo senza l'assoluto, e sape
che una cosa *sia,* senz' avere qualche idea positiva di
cosa, ed evitare il grave pericolo di confonderla con un' alt
cosa o col nulla, aspetteremo per intenderlo che qualc
nuovo lume ci venga dalle rive del Verbano o della Senn

La conseguenza diretta e immediata di questa dottrina
a rigor di logica l'ateismo; o se questo si vuol evitare,
teorica di un Dio indeterminato, a cui quadrano tutti
errori della ragione, e tutti i sogni della immaginazio
umana. La pietà del Rosmini lo ha impedito di dedur
questi corollari; ma il sig. Peisse, che si trova forse me
impacciato per questo rispetto, (benchè del resto egli s
un uomo probo ed onorato,) gli ha esposti con una fra
chezza, che merita, se non altro la nostra riconoscenza.
lettore mi scuserà, se lo annoierò ancora con qualche cit
zione; ma egli importa che gli Italiani conoscano quali sono
frutti promessi da una filosofia, che si predica da alcu
come il palladio delle credenze religiose. « Le genre h

[1] *Op. cit.*, p. LXXXIX, XC, XCI.

« main connait son existence, et celle de Dieu, et celle de ce « monde matériel; mais en quoi consiste cette connaissance? « Les religions, qui sont la philosophie des nations, peu- « vent assez nous dire quelle est sur l'existence divine, et « sur l'existence humaine la science du genre humain. Le « fétichisme, le polythéisme, l'antropomorphisme, le mani- « chéisme, le monothéisme, etc., ne sont-ils pas tout au- « tant de déterminations plus ou moins opposées, mais tou- « jours diverses, de l'idée de Dieu? Et ces variations même « de la conscience humaine sur la plus haute question on- « tologique, ne prouvent-elles pas qu'inaccessible en lui- « même, l'être divin, ce *Deus absconditus* de l'Écriture, ne « se montre point face à face à la faible intelligence de « l'homme, et n'y apparait que sous des déterminations par- « tielles, qui seules peuvent le représenter à l'imagination « des peuples et le rendre compréhensible à la raison des « philosophes? La science de Dieu est progressive; elle « s'étend avec les siècles; mais elle ne cesse jamais d'être « humaine [1]. » Dunque il culto dei fetissi, il dualismo, il politeismo, l'emanatismo, e tutti i generi d'idolatria sono egualmente legittimi, ciascuno a suo luogo e tempo, e non differiscono che di gradi, perchè la scienza di Dio è essenzialmente umana, e l'antropomorfismo è inseparabile dalla religione. Chi potrebbe credere, senza vederlo e toccarlo con mano, che una tal dottrina venga insegnata nella patria di san Bernardo, di Gersone, del Pascal, del Bossuet, del Fenelon e del Malebranche? Ma la conseguenza è necessaria; giacchè, se la ragione non ci porge un'idea di Dio positiva e determinata, ciascuno può formarsela a suo talento.

[1] *Op. cit.*, p. XCVII.

« Le Dieu du genre humain n'est pas cette collection d'
« stractions qui s'entre-détruisent, il n'est pas une en
« logique, une formule, un substantif escorté d'adjec
« contradictoires; c'est un Être réel, et, comme tel, dét
« miné. Ses attributs sont des attributs moraux et non n
« taphysiques; ils sont empruntés non à son existe
« transcendante, mais à son existence manifestée dans
« rapport avec le monde, son *ouvrage*, et avec l'homn
« fait *à sa ressemblance* [1]. » Il genere umano non ha c
un' idea distinta degli attributi metafisici e incomunica
di Dio; ma ne ha un' idea confusa; perchè senza tale i
non potrebbe nulla intendere e nulla conoscere. La forn
ideale è implicata in ogni pensiero umano, e la menc
intellezione senza di essa è impossibile, come ho provat
sopra. Il sòlo divario, che corra da uomo a uomo per qu
rispetto, è quello che riguarda i vari gradi di distinzione
conoscimento riflessivo. « Toutes les notions de Dieu, m
« les plus épurées, sont évidemment tirées de l'analogie
« la raison et de la volonté humaines, c'est-à-dire antr
« morphiques. Depuis le plus grossier fétichisme jusqu'
« sublime conception du monothéisme chrétien, on
« trouve pas autre chose [2]. » Se il sig. Peisse chiedesse
cosa è Dio a un Bissagoto, questi gli risponderebbe
avventura : è il mio gallo; non l' avete voi sentito cant
questa mattina? Ora questa teologia vale quanto quella
Dante o del Leibniz, secondo l' autor francese; anzi la
latria è in tanto da preferire all' antropomorfismo, in qua
ella non è suggerita dall' amor proprio, ma gratuita e ge
rosa. « C'est là ce que croit et adore le genre humain, c

[1] *Op. cit.*, p. cv, cvi. — [2] *Ibid.*, p. cvi.

« là ce qu'enseignent les religions, c'est là ce que doit « admettre la philosophie. Le christianisme de la Bible, des « Apôtres, des Pères, des Conciles, ne parle pas de Dieu « autrement; et son dogme fondamental, l'Incarnation, est « bien significatif sous ce rapport. Dieu lui-même ayant « voulu une seule fois, suivant l'Écriture, se définir di- « rectement, ne laissa tomber que cette formule d'une « ironie sublime, *sum qui sum;* formule que Fichte a pa- « rodiée en le mettant dans la bouche de l'homme, ou plu- « tôt, pour être exact, dans la sienne [1]. » Mi par che l'ironia si trovi piuttosto nel discorso del sig. Peisse; e non è socratica [2]. Poteva Iddio definirsi in un modo più positivo che dichiarandosi per l'Ente assoluto, l'Ente per eccellenza? Qual cosa è più positiva dell'Assoluto? Il quale è l'opposto del nulla, il principio e il fondamento di quanto v'ha al mondo di positivo, e se posso così esprimermi, la positività suprema. E che v'ha di più alieno dall'uomo, da ogni creatura, e quindi dall'antopromorfismo, che l'Assoluto e il suo culto? La ragione e la fede c'insegnano certo che l'uomo fu creato a imagine e somiglianza di Dio, soggiungendo però che l'analogia fra l'uno e l'altro è quella che può correre tra il finito e l'infinito. Ma l'uomo non dee rendere a Dio la pariglia, secondo l'avvertenza del Fontenelle; onde l'esemplare essendo Iddio, e l'esemplato l'uomo, l'intuito umano non discorre già da sè stesso al suo principio, vestendolo delle proprie doti, ma discende dal

[1] *Op. cit.*, p. CVI, CVII.

[2] La singolare chiosa del sig. Peisse è apertamente confutata dalle parole seguenti dell'Esodo: *Qui est* (III, 14.), donde s'inferisce che la frase anteriore non esprime un enigma, ma l'Ente assoluto.

suo principio a sè stesso, e trova nel proprio essere un ve-
stigio e quasi un raggio di quello. Altrimenti dovrebbe dir
che, secondo l'ordine naturale, si conosce l'originale
virtù del ritratto, e i tipi intelligibili, mediante le loro c
pie, il che è prepostero e contraddittorio.

Ora tornando al Rosmini, gioverà l'avvertire che la su
sentenza della negatività dell' idea di Dio è una conseguen
novella e una confermazione del suo psicologismo. Impero
chè, come mai si potrebbe avere un concetto positivo del
Divinità, se non si ha in alcun modo l'intuito di essa,
l'idea da cui muove lo spirito, e che informa e attua l'int
letto, è una cosa creata? D'altra parte il psicologismo rosm
niano è corroborato dall'altra opinione; onde si vede con c
garbo e dirittura di logica voi neghiate di essere psicologis
dicendo di muovere da un'*idea divina,* da *un punto fisso in D*
da una *forma divina,* che è la stessa intelligibilità dell'Esse
sovrano. Se così fosse, potrebbe il vostro maestro stabili
come fa, che l'idea di Dio è prettamente negativa? Imper
chè quell'*idea,* quel *punto,* quella *forma,* se sono veramen
divini di fatto e non solo di nome, non sono appunto un el
mento positivo, che concorre a formare la nozione del Cre
tore? L'occhio nudo dell'astronomo non vede che un pun
fulgidissimo di quel sole immenso, che chiamasi Sirio; n
questo punto è bastevole acciò egli possa dire di avere l'i
tuito e un concetto positivo dell'astro; laddove Dante, che
forse il primo a parlare in Europa della costellazione de
crociera, discorrendone solo per udita, e non avendo m
posto il piede nell'emisfero australe, non poteva certo aver
l'intuizione. La vostra opinione sulla negatività dell'id
divina suggella adunque il vostro psicologismo, e mostra c

peso dar si debba ai meschini stratagemmi, con cui cercate d' evitarlo, e d'illudere i vostri lettori.

Ma per la stessa ragione chi non è psicologista, e considera l'idea splendiente all'intuito come numericamente identica alla intelligibilità divina, riconosce per ciò solo, che il concetto di Dio è supremamente positivo. Infatti che vi può essere di più positivo di quell'intelligibile, che inonda lo spirito di un continuo chiarore, e gli rende conoscibili tutte le cose? Di quel principio, che come reale produce tutti gli esseri, e come ideale tutte le cognizioni? Che è la radice di ogni positività nel doppio ordine dell'effettivo e dello scibile? Che è necessario non contingente, assoluto non relativo, causa non effetto, principio non termine, infinito non limitato, e dee essere e apparirci tanto più positivo, quanto dalla sua positività dipende quella di ogni cosa sussistente e pensabile? Come mai un intelligibile negativo potrebbe produrre tutte le intellezioni? Il nulla può forse crear qualche cosa? E se nel giro della realtà è assurdo il supporre che un Dio negativo possa creare il mondo, non è forse meno contraddittorio l'asserire che nel giro delle cognizioni un Dio negativo possa produrre le idee? Qual è la logica, che permette di tirare una conclusion positiva da premesse negative? O la fisica, che concede d'illuminar colle tenebre, e di credere che il principio illustrativo di tutte le cose, sia privo di luce? L'idea del mondo sarà dunque positiva e quella di Dio negativa, quando senza l'intellezione di Dio non si può intendere il mondo, come senza l'idea di causa non si può aver quella di effetto? E non vedete che applicando all'ordine del reale ciò che affermate di quello dello scibile, avremo per Dio il nulla, conforme all'opinione di alcuni filosofi tedeschi? Ho io il torto d'accu-

sar d'ateismo la vostra dottrina del Dio negativo, poichè v
non potete schivar questo assurdo, se non con un altro, c
colla separazione del reale e dello scibile? E quando voi
gate il grado e il titolo di positivo all'intelligibilità in
stessa, e a tutte le intellezioni, che ne derivano, co
la sostanza, la causa, l'infinito ecc,, concedendolo d'al
parte largamente alle cose che si veggono, si toccano,
si apprendono in altro modo corporeo, non è egli chia
che per voi il solo positivo è il sensibile, e che io n
ho calunniata la vostra dottrina, battezzandola per un pro
sensismo?

Se il Rosmini avesse fatta buona la dottrina degli onto
gisti, invece di ostinarsi a ripudiarla, e ammesso l'intu
del concreto divino, si sarebbe avveduto che la nozion di I
è sommamente positiva, benchè, come tutte le nostre cog
zioni, sia imperfettissima. Il concreto divino ci si manife
come intelligibile per virtù propria, necessario, assoluto, i
nito, immenso, eterno e creatore delle esistenze. Queste s
doti, incomunicabili di loro natura e quindi proprie di I
sono positive e si aggruppano insieme apoditticamente n
nozione di Ente, che è come il principio, il centro e la b
dell'organismo ideale. Che v'ha infatti di più positivo
quella luce intelligibile, che rischiara gli oggetti e conosci
li rende? La quale illustrando le altre cose manifesta sovr
tutto sè stessa, e il sole spirituale da cui piove, come que
che, all'opposito dell'astro materiale, dai propri raggi r
mente e numericamente non si distingue. Positivi in som
grado ci si rappresentano il necessario, l'assoluto, l'infini
i quali lungi dall'essere, (secondo l'opinione de sensisti m
derni,) la semplice negazione del contingente, del relativ

del finito, gli precedono logicamente. I secondi negano bensì in parte i primi, i quali contengono un'affermazione senza limiti, e sono soltanto negativi, in quanto rimuovono dal loro concetto ogni sorta di negazione. Che l'idea del finito, verbigrazia, sia negativa, e quella dell'infinito positiva, è un punto filosofico, che non ha più bisogno di prova, dopo le luminose discussioni del Malebranche e di altri autori; onde questo è un nuovo argomento per mostrare quanto sia progressiva la filosofia del Rosmini, che rinnova un gravissimo errore dei nominalisti e dei sensisti, vittoriosamente confutato da più di un secolo. Dicasi lo stesso del necessario e dell'assoluto. Le nozioni d'immensità e di eternità sono certo accidentalmente negative, in quanto escludono i limiti e la divisione dello spazio e del tempo; ma sono essenzialmente positive, sia in quanto si collegano coll'idea dell'infinito, sia in quanto abbracciano quella del continuo ridotto alla unità perfettissima di una ubiquità inestesa, e di una estemporanea immanenza. Onde tanto è lungi che l'immenso e l'eterno siano una mera negazione dello spazio e del tempo, che questi anzi non si possono concepire, senza la nozione del continuo derivata dall'immenso e dall'eterno [1]. L'idea di forza prima e creatrice è anche positivissima, giacchè senza di essa nè le forze relative e secondarie, nè le cause finite, nè l'assioma stesso di causalità, non si potrebbero conoscere. L'uomo ha certamente una contezza positiva di sè, come

[1] La formola matematica è la seguente: *il continuo crea il discreto;* cioè: *l'immenso e l'eterno creano lo spazio ed il tempo;* la quale non è altro che una traduzione della formola ideale applicatamente alla matematica. Senza questa formola filosofica non si può render ragione del calcolo infinitesimale e integrale.

forza operante; ma non potrebbe in alcun modo concepi questa forza e la sua contingente e limitata realtà ed effica cia, se non la contemplasse simultaneamente coll'atto crea tivo, come un effetto di esso. Finalmente la nozione di Ente talmente positiva ed illimitata, che fuori di essa il positiv non si può comprendere nè anco nelle esistenze, come quell che non possono sussistere se non in virtù del loro principio Il Rosmini stesso, in quanto ammette un ente ideale e in ziale, che *si assolve e si compie* in Dio, è forzato a riconoscer che l'idea divina è almeno *inizialmente* positiva. Che s egli distrugge il suo proprio pronunziato, negando questa entità iniziale ogni realtà, ogni sussistenza e con cretezza, e arrogendovi tutte le altre contraddizioni ch abbiamo vedute, non accade già lo stesso a chi stimand l'idealità inseparabile dalla realtà assoluta, riconosce ne Ente che riluce allo spirito una realtà assoluta e suprema

4° L'ente ideale del Rosmini rappresentando un mero po sibile destituito di realtà, non può condurre che alla cono scenza di un Dio possibile. Ora « Rosmini dice in più luogh « che Iddio, (a differenza delle cose contingenti,) non si pu « conoscere positivamente per una mera idea, ma solo pe « una *percezione,* e però soprannaturalmente : la ragione « è perchè la sua possibilità (idea) non può essere separa « dalla sua *sussistenza;* perchè è l'*ente necessario* : un D « possibile non è Dio [1]. » Se avete buona memoria, sapre certo chi ha scritte e stampate queste parole; le quali n tolgono la fatica di un lungo ragionamento. Imperocchè co esse voi confessate, che la possibilità di Dio importando

[1] *Lett. di un Rosm.*, lett. II, p. 51, not. 1.

sua realtà, un Dio solamente possibile è veramente un Dio impossibile, e quindi non l'Ente, ma il nulla. E siccome la sola idea positiva, che voi ci diate di Dio, è quella del mero possibile, cioè di una *forma divina,* che secondo voi non è Dio, e fuori di essa, non ammettete altro concetto dell'Assoluto che negativo, come apparisce dalle avvertenze precedenti; sèguita, che la vostra notizia della Divinità sia fondata sopra i due concetti di un Dio impossibile e di un Dio negativo, cioè su due nulla, che sommati insieme possono al più fare un gran nulla, come quello dei filosofi tedeschi. Ne vi giova il ricorrere al senso e al ragionamento; perchè tutte queste fonti non potendo darvi altro che nulla, non *compieranno,* nè *assolveranno* mai l'ente possibile, convertendolo in reale. E di vero il sensibile, essendo per sè stesso inconoscibile e subbiettivo, non intellettuale, nè obbiettivo, è rispetto alla nostra cognizione un pretto nulla; e nulla sono i ragionamenti, che si fondano su principii derivati dall' idea dell' ente possibile, che è quell'altro nulla. Tanto che da qualunque parte vi volgiate, voi non potete evitare l'ateismo propriamente detto che abbracciando un perfetto nullismo, e negando ogni realtà.

Il Rosmini, non che avvedersi della semenza ateistica contenuta nel suo ente possibile, crede anzi *possibile* di *lavorare* sopra di esso *una rigorosa e fermissima dimostrazione a priori* [1]. Gioverà pertanto l' esaminare in succinto questo suo processo, e vedere fin dove possa paralogizzare un autore incaponito di una preconcetta opinione. Egli premette che la sua dimostrazione si fonda sovra *il solo dato dell' idea*

[1] *N. Saggio,* t. III, p. 326.

dell' essere, senza far ricorso ad alcun altro principio o postulato [1]. Ciò presupposto, egli discorre così: « L'essere in « universale, pensato essenzialmente dalla mente, è di tal na- « tura... che da una parte non mostra alcuna sussistenza fuori « della mente, e quindi si può denominare un *essere mentale* « o logico; ma dall' altra egli ripugna che sia una semplice « modificazione del nostro spirito, e anzi spiega egli tale « attività verso a cui il nostro spirito è interamente passivo « e suddito [2]. » L'autore non ci fa indugiar molto tempo per darci lo spettacolo delle sue contraddizioni. Poteva egli esordire più disgraziatamente la *rigorosa e fermissima dimostrazione*, che ci ha promesso? Come? Voi dite che l' ente ideale *non mostra alcuna sussistenza fuori della mente*, e tuttavia lo fate *attivo*, e attivo in modo supremo verso di essa mente? Si può essere attivo, senza sussistere? Può la mente nostra essere *interamente passiva e suddita* verso una cosa, che non è reale e non sussiste fuori di essa? L' *azione* non è ella appunto la *sussistenza*, come il Rosmini ripete in mille luoghi della sua opera? Se adunque l' ente ideale *spiega un attività verso il nostro spirito*, secondo che si afferma elegantemente in questo luogo, come può egli non avere o non mostrare alcuna sussistenza fuori di esso spirito? Il mostrarsi sussistente e il mostrarsi attivo non è forse una cosa medesima? E l' essere attivo verso lo spirito, senza sussistere fuori di esso, non è appunto essere attivo e non attivo nello stesso tempo? Egli sarebbe difficile lo stringere in così poche parole più cose contraddittorie, e il mettere più in chiaro l' assurdità della separazione rosminiana del reale

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 325, 326.
[2] *Ibid.*, p. 326, 327.

dall' ideale. Ma l' illustre scrittore ha trovato il modo di vincere sè stesso nelle cose che seguono. « Noi siamo conscii a « noi medesimi di nulla potere contro l' essere, di non po-« terlo immutare menomamente: di più egli è assolutamente « immutabile, egli è l' atto di tutte le cose, il fonte di tutte « le cognizioni [1]. » Dunque l' ente ideale non solo è attivo, ma è l' atto stesso in persona, l' atto universale, l' atto di tutte le cose, l' atto assoluto; e tuttavia egli non sussiste; benchè atto e sussistenza siano perfettamente identici. Aveva io il torto di dire che anche il Rosminianismo, il panteismo e il nullismo sono identici? Imperocchè un ente, che è *l' atto di tutte le cose*, e quindi di Dio e del mondo, che cosa può essere, se non la sostanza unica dei panteisti? E se quest' ente non *sussiste fuori della mente*, non è egli forza o indiare essa mente col Fichte, o negare ogni realtà cogli scettici e coi nullisti? « Insomma egli non ha nulla che sia « contingente, come noi siamo: è un lume che noi perce-« piamo naturalmente, ma che ci signoreggia, ci vince e ci « nobilita, col sottometterci intieramente a sè [2]. » Noi siamo adunque nobilitati, vinti, soggiogati da un ente immutabile e necessario, che non sussiste, e che non gode pure della gretta esistenza di un granello di arena effettivo e reale. Ai demagoghi dei nostri giorni non potranno dispiacere un patriziato e un principato di tal sorta. « Oltracciò noi pos-« siamo pensare che noi non fossimo; ma sarebbe impossi-« bile pensare che l' essere in universale, cioè la possibilità, « la verità non fosse. Avanti di me il vero fu vero, il falsò « fu falso, nè ci potè mai essere un tempo che fosse altro « che così. È questo nulla? No certamente: che il nulla non

[1] *N. Saggio*, t. III, p. 327. — [2] *Ibid.*

« mi necessita a pronunziar nulla : ma la natura della verit
« che risplende in me mi obbliga a dir : *Ciò è;* e ov' i
« non lo volessi dire, saprei tuttavia che la cosa sarebb
« egualmente anche a mio dispetto [1]. » Ma a dispetto d
tutto ciò questo benedetto ente ideale, con tutta la sua im
mutabilità, necessità, eternità e verità, non può avere l
consolazione di sussistere, benchè questo privilegio si con
ceda sino ai finocchi. « La verità dunque, l'essere, la possi
« bilità mi si presenta come una natura eterna, necessari
« tale contro a cui non può alcuna potenza, poichè no
« può concepirsi potenza che valga a disfare la verità [2].
Si noti che, secondo il Rosmini, tuttociò non risulta da u
raziocinio estrinseco all' intuito dell' ente, ma è contenut
nell' intuito dell' ente medesimo, il quale *si presenta* allo sp
rito, *come una natura eterna, necessaria,* onnipotente. Nè p
trebbe essere altrimenti; giacchè l' autore ci ha promesso
formare la sua dimostrazione *col solo dato dell' essere.* L' es
sere adunque *ci si presenta come una natura* dotata di tut
le perfezioni divine, e sovranamente attiva e efficace; e tu
tavia *non mostra alcuna sussistenza fuori della mente,* e perc
ha men valore di una bolla di sapone. Questa è la gran m
raviglia, che non potea essere scoperta se non dall' ingegn
del Rosmini. « E tuttavia io non veggo come questa verit
« sussista in sè; io non ne sento che una forza inelutt
« bile, una energia che si manifesta dentro di me, e la m
« mente e tutte le menti soggioga e soavemente domina
« come un fatto, senza possibilità di opposizione [3]. » L
meraviglia cresce, perchè l' ente, che non sussiste, oltre al
essere una *natura eterna e necessaria* è anche *una forza in*

[1] *N. Saggio,* t. III, p. 327. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

lutttabile, cioè una sostanza causante e posta in un atto infinito, e *un fatto senza possibilità di opposizione.* Io noto specialmente questo cenno prezioso, che l' ente ideale è anche *un fatto,* e tuttavia non è reale. Ciò mi fa ricordare la rammanzina che mi avete data, quando mi accadde di dare il nome di *fatto* alla creazione, e mi accorgo ora di aver male interpretata la mente vostra. Imperocchè se il Rosmini, così accurato nel suo linguaggio, come ognun sa, dà il nome di *fatto* all' azione dell' Ente, benchè non sussista a parere di lui, convien dire che io abbia errato nel chiamar *fatto* la creazione, perchè ne ho inferita la sua realtà. La sola cosa, che mi fa scrupolo nel citato periodo, sono quelle parole: *tuttavia io non veggo come questa verità sussista in sè;* imperocchè, se per vedere che una cosa sussiste, bisognasse vedere eziandio *come sussiste,* non potremmo più conoscere alcuna sussistenza; il *come,* cioè l' essenza reale delle cose, essendo impenetrabile. Per discorrere coerentemente l' autore avrebbe dovuto scrivere: *e tuttavia io non veggo che questa verità,* cioè questa natura, questa forza, quest' atto questo fatto eterno, necessario, assoluto, infinito ecc. *sussista in sè;* conforme a ciò che disse di sopra, affermando che l' ente ideale *non mostra alcuna sussistenza fuori della mente.* Nè si può supporre che variando la sua frase egli abbia voluto scambiar le carte in mano al lettore, quasi arrossendo di dire che una cosa *non sussiste* nel punto stesso che mostra la sua sussistenza assoluta; imperocchè abbiam veduto più volte che tali contraddizioni nelle idee e nelle parole non fanno paura al maestro nè ai discepoli.

Dopo questa bella analisi preparatoria l' autore entra nel corpo della sua prova. « L' essere dunque nella mia mente,

« o la verità, o il lume intellettuale, è un fatto : « (benedett
i fatti !) » questo fatto mi dice 1° che v' ha un effetto in me d
« tal natura, che non può essere prodotto nè da me stesso,
« nè da nessuna causa finita ; 2° che questo effetto vien pro-
« dotto da un oggetto a me presente, il quale non mi s
« manifesta che nella mente mia, ma è tuttavia di tal natura,
« che egli è intrinsecamente necessario e immutabile, indi-
« pendente dalla mente mia e da ogni mente finita [1]. » C
avviciniamo al buono. Nota bene, o lettore, che qui siam
sempre nel cerchio delle cose, che non sussistono. Imperoc-
chè, quantunque si parli di *oggetto* e di *effetto* e di *produzione,*
queste cose non sono meglio reali che la *necessità,* l'*immuta-
bilità,* l'*eternità,* la *forza,* l'*atto,* il *fatto,* e le altre entità vedut
di sopra. Lègati al dito questo e guàrdati dal dimenticarlo
chè altrimenti non potrai misurare l' altezza del raziocini
rosminiano. « Questi due elementi mi conducono per due vi
« a conoscere l' esistenza di Dio. Poichè se io applico a
« primo il *principio di causa*, io debbo conchiudere : *Esist
« una causa che esercita un' azione infinita, e che perciò de
« essere infinita.* Considerando poi il secondo elemento, i
« vedo che quella causa che manifesta un' infinita energia è
« l' oggetto stesso della mia mente, e che non mostra in sè
« altra esistenza che in una mente; quindi conchiudo : *La
« natura di quella causa infinita è di sussistere in una mente,
« cioè di essere essenzialmente intelligibile.* A cui applicando i
« *principio di sostanza*, ritrovo ch' ella non può essere u
« semplice accidente, o in generale parlando, una semplice
« appartenenza di una sostanza, come apparrebbe essere se
« fosse in sè un oggetto puramente mentale; di che con-

[1] *N. Saggio,* t. III, p. 327, 328.

« chiudo : *Esiste una* sostanza, *mente infinita, la quale ha la* « *proprietà di essere per se intelligibile, e quindi d'esistere al-* « *tresì nelle menti, e come tale è* causa *di una infinita energia* « *manifesta nelle menti nostre e di ogni nostra cognizione* [1]. » Tutto bene. Ma chieggo io : questa esistenza di Dio così bene dimostrata, mediante l'ente possibile, è ella una realtà? Ciance! Come mai la realtà potrebbe uscire da un discorso fondato su ciò che non è reale? La conclusione può forse contenere più delle premesse? No sicuramente. Dunque l'esistenza divina conchiusa dall'autore non può essere che un'esistenza possibile. — Ma nella conclusione si parla di sostanza, di causa, di sussistenza ecc.—Bene; ma se ne parla anco nelle premesse. Se dunque tali cose non importano la realtà nei principii, non possono inferirla anco nella conseguenza. Intendete dunque nei due luoghi una *sostanza, causa, sussistenza,* e se volete anco una *realtà* possibili. — Ma una realtà non reale è una contraddizione. — Non secondo il Rosmini, il cui supremo principio consiste nel separare il reale dall'ideale. In virtù di questa separazione egli ammette e dee ammettere una idea della sussistenza, che non sussiste, una idea della realtà, che non è reale. Quella natura eterna, necessaria, assoluta, efficace, onnipotente, e tuttavia non sussistente, che abbiam veduto di sopra, non è appunto una meraviglia di questo genere? Non è un Dio che non sussiste? Or se questo Dio può essere senza sussistere nel capo del sillogismo, perchè non potrà trovarsi anche alla coda nelle medesime condizioni? Quando il vostro maestro, dopo avere snocciolate tutte le perfezioni possibili del suo Dio possibile, ci aggiunge la realtà, e conchiude dicendo : egli sussiste; non

[1] *N. Saggio,* t. III, p. 328.

è egli evidente che, secondo le regole immutabili della logica, questa realtà e sussistenza non possono essere che possibili, come la *natura*, la *forza*, l'*atto*, il *fatto*, e tutte le altre cos mentovate dianzi? Che se in un luogo si pigliassero quest varie entità come ideali e possibili, e nell'altro come reali sussistenti, il sillogismo sarebbe vizioso, constando di du mezzi termini, e chi lo ha fatto (*proh nefas!*) meriterebbe u cavallo, da amministrarglisi, come toccò al precettore de Falisci, per mano de' suoi discepoli. La qual fortuna no piaccia alle muse che avvenga a nessuno della scuola rosminiana. Voi vedete adunque che a me non ispetta il mostrar come la realtà possa essere non reale; ma solo che presupposto questo caso, (veramente un po' singolare,) nelle premess del sillogismo, si dee ammetter pure nella conseguenza. — Ma la conclusione è fondata sui principii di sostanza e d causa, i quali sono assoluti. — Nol sono, nè il possono essere secondo il Rosmini, più del suo ente possibile. Imperocch tali principii sono fondati sopra di questo ente, e non hann più valore di lui. Oltrecchè nel caso contrario, cioè, se i sud detti principii aggiungessero col reale effettivo e assoluto u nuovo elemento all'ente ideale, il Rosmini mancherebbe all sua promessa di fondar la dimostrazione sul *solo dato dell'ide dell'essere*. Dunque i principii del suo ragionamento, (com l'ente ideale, e tutte le divine proprietà, che gli vengono at tribuite,) sono faccende meramente possibili e subbiettive che non escono *fuori della sua mente,* la quale è il cerchio ma gico, da cui egli non può scostarsi, e il teatro, su cui succed tutto il dramma del suo sistema. E però il suo Dio non è ch possibile, logico, mentale, che è quanto dire rosminiano atteso che la mente, in cui si recita il dramma è quella de Rosmini. Dal che se altri inferisse che *la rigorosa e fermissim*

dimostrazione dell' esistenza di Dio, lavorata dal vostro autore, è una commedia o una farsa, la conclusione ci parrebbe assai giusta e difficile a contraddire.

La teorica della formola ideale costituisce l' esistenza di Dio creatore, come un assioma, senza nulla detrarle, come teorema. Ella è alienissima dalla temerità di certi filosofi, che con poco consiglio credettero di giovare alla religione, piantandola sullo scetticismo, o almeno pretendendo che il raziocinio non può dimostrare la verità, che le serve di fondamento, e ricorrendo per istabilirla o alla rivelazione sola, o a un certo intuito o sentimento naturale, che non si curarono di circoscrivere e di definire, a una certa inspirazione o spontaneità, come alcuni la chiamano, favorevole a ogni delirio dell' immaginazione, e ad ogni ardimento del fanatismo. La nostra dottrina mantiene tutte le prove dell' esistenza di Dio adoperate dai filosofi e dai teologi, le conferma, le illustra, le avvalora, rimovendone quelle antinomie, con che il Kant tentò di debilitarle, e mostrandone la legittimità col risalire ai loro principii, e chiarire ch' elle sono ricognizioni di un intuito primitivo. Ella insegna che la dimostrazione essendo una semplice trasformazione o per meglio dire illustrazione di un dato intuitivo, l' esistenza di Dio può essere, senza circolo, un assioma e un teorema, un principio e una conclusione, una verità intuitiva e una verità dimostrativa. A tal effetto ella porge una nuova spiegazione del raziocinio, e della tela logicale dello spirito umano; mostrando che il discorso, di cui la forma più perfetta è il sillogismo, è un semplice processo instrumentale, per cui la cognizione confusa dell' intuito si fa distinta in ordine alla riflessione. Dal che sèguita che la verità dimostrativa dell' esistenza di Dio si

fonda legittimamente in sè stessa, in quanto è appresa primitivamente dall' intuito. Nè perciò tal dimostrazione è viziosa; sia perchè ella non differisce da tutte le altre, essendo tal condizione essenziale a ogni sorta di ragionamento, e perchè il circolo raziocinativo è solo vizioso, quando la conclusione è identica alle premesse non pure per la sua sostanza, ma eziandio pel modo, in cui è conosciuta. Così se si vuol provare una verità riflessiva colla stessa verità già riflessivamente conosciuta, v' ha paralogismo; non così se la verità riflessiva si prova colla verità intuitiva. Imperocchè il raziocinio essendo una semplice trasformazione del confuso nel distinto, esso è coerente alla sua natura, e adempie il suo officio, quando v' ha diversità nel modo di conoscere fra le premesse e le conseguenze, benchè vi sia medesimezza nella cosa conosciuta. Questo procedere sarebbe solamente vizioso, se il raziocinio si avesse per un processo discopritivo di verità affatto ignote, (come si crede appunto volgarmente,) e non per un processo illustrativo di verità già imperfettamente conosciute. Ma tanto è lungi che la prima definizione del raziocinio sia buona, ch' ella si chiarisce per assurda; giacchè se il contenuto della conclusione non si racchiudesse in alcun modo nelle premesse, il sillogismo non potrebbe avere alcun valore. Perciò sebbene le prove dell' esistenza di Dio si fondino a parer mio sull' intuito di Dio stesso, elle sono legittime come quelle che vengono autorizzate da quella prima evidenza; e non tanto che siano utili, si debbono avere per necessarie, perchè perfezionano tale evidenza, recando a stato di notizia distinta e riflessa l' apprensione intuitiva. D' altra parte tali dimostrazioni, fondandosi non solo in certi principii astratti di dubbio valore, ma sul concreto obbiettivo e assoluto dell' intuito, ne ricavano una forza, che prima non

avevano; e ci appariscono non più come discorsi umani, ma come oracoli di Dio stesso, che ripete e testimonia di nuovo all'orecchio della riflessione ascoltatrice, e collo strumento della parola logica la propria realtà, già rappresentata agli occhi dell' intuito primitivo.

Fermiamoci un istante a considerare questo nuovo modo di spiegare il raziocinio, replicatamente già accennato. Chiunque mette mano a raziocinare dee già avere una certa cognizione della verità, di cui imprende la prova, non potendo proporsi uno scopo, che non conosce, nè camminare a caso quando ordisce un ragionamento. Questa precognizione del vero da dimostrarsi ha luogo, in quanto la conclusione si contiene nelle premesse in modo ancora confuso; onde il ragionamento, che si adopera, è indirizzato a rendere distinta e perfetta tal notizia. Dal che consèguita, come dianzi avvertimmo, che il punto di partenza e quello di arrivo in ogni processo metodico sono sostanzialmente identici, e non differiscono fra loro, che pel modo e pei gradi della cognizione. Il che ha luogo non solo nel processo raziocinativo, ma in ogni sorta di progresso scientifico, anche rispetto alle scienze osservative e sperimentali; nelle quali, salvo i casi delle scoperte fortuite, ogni trovato scientifico è più o meno confusamente presentito o preconosciuto, e questa anticipata notizia serve di guida e di fanale allo scienziato per compiere il suo discoprimento, e mutar l'ipotesi in verità certa e positiva. Quasi *tutte* le scoperte e le invenzioni muovono da un'ipotesi; di cui le ricerche, le analisi, le osservazioni, le esperienze, i discorsi seguenti sono la verificazione. L'ipotesi è talvolta suggerita da un cattivo raziocinio o dalla sola immaginazione; e in tal caso ella fallisce al suo scopo, e non si può

verificare. Ma ciò non succede ogni qualvolta ella viene so ministrata dall'intuito; il quale porgendo alla riflession germe confuso di una verità, intorno alla quale essa flessione si travaglia per isvolgerla e ridurla a matur scientifica, non può essere stromento d'errore; onde *o felice ipotesi è una tesi anticipata, confusa e intuitiva.* L'intu infatti, abbracciando colla formola ideale tutto il reale e tu lo scibile umano, possiede il germe di ogni vero non pur cessario, ma contingente, che è quanto dire di tutte le i contenute nell'Ente, e di tutti i fatti appartenenti al giro de esistenze successivamente conoscibili, e fondati sul *fatto i* primitivo della creazione. Perciò ogni scoperta non s filosofica e matematica, ma fisica, preesiste implicata nei d intuitivi, come un germoglio, che colto dalla riflessio diventa un'ipotesi, e sviluppato, compiuto, condotto maturità per opera della medesima, riesce una verità scie tifica. Insomma non v'ha alcuna verità accessibile natur mente allo spirito umano, che non si contenga potenzialme nella materia dell'intuito, e non possa venirne distric coll'aiuto della riflessione. In ciò consiste la divinazione filo fica e scientifica, quella spezie d'inspirazione naturale, d'istinto, che presagisce e subodora la verità prima di co scerla distintamente e che è negli ordini del vero ciò c l'estro oratorio e poetico, e la vena inventiva degli arti sono negli ordini del bello. Privilegio de'sommi ingegni campi della scienza; che fu notato da molti, ma spiegat che io mi sappia, da nessuno. Egli è in questo senso, che monade contiene in sè stessa virtualmente il principio tutti i veri apparituri nel successo del tempo, secondo la pr fonda dottrina del Leibniz; se non che il sommo filosofo er attribuendo a ogni monade creata la prerogativa della m

nade increata. Certo in ogni spirito preesiste potenzialmente ciascun atto libero e riflessivo, per cui egli scoprirà nuovi veri nei tesori dell' intuito, quasi cavatore industre, che trova i filoni e le vene preziose nelle viscere di una montagna. Ma l'atto conoscitivo del vero non è il vero stesso, non ne è il germe obbiettivo, che si contiene nella materia eterna dell'intuito, e non nello spirito dell'uomo. Il Leibniz, ponendo nella monade creata il germe obbiettivo del vero, errò gravemente, e spianò la strada alla filosofia critica, donde uscì poi il panteismo. Federigo Schelling colla sua filosofia della natura, recò a compimento l'error leibniziano, e nocque non poco alle scienze fisiche, introducendo quel vezzo di voler conoscere e stabilire *a priori* le leggi contingenti delle cose create, che ora soltanto comincia a dismettersi in Germania. Il voler fabbricare la scienza della natura *a priori*, cioè senza ricorrere alle osservazioni e agli esperimenti, è una insigne follia, non però evitabile, secondo i principii del panteismo; che immedesimando lo spirito umano coll'Assoluto, e collocando in esso lui il vero obbiettivo, è forzato a conferirgli i privilegi di Dio; il quale essendo l'autore delle leggi cosmiche, non è probabile che abbia d'uopo di osservazioni, di sperimenti e di macchine per conoscerle. Tuttavia se il voler far il fisico e il naturalista senza i sussidi esteriori, è assurdo; non lascia però di esser vero, che lo scienziato non potrebbe valersi di tali sussidi, senza uno scopo scientifico, anticipato e ipotetico, e che questo scopo non si può cavare dai dati esterni, ma è somministrato dall'intuito. Tal è la parte di verità, che si contiene nella filosofia della natura già regnante in Germania, e nell'articolo summentovato della monadologia leibniziana. Le sole parti *a priori* delle scienze sperimentali sono lo scopo e l'ipotesi : la verificazione di questa e il conseguimento di

quello non possono risultare che dall'osservazione e dal esperienza congiunte col raziocinio. Ora lo scopo solo e l'ip tesi non fanno la scienza, o piuttosto sono la scienza incoat bambina, virtuale, non la scienza adulta e messa in att L'intuito dà la prima, e la riflessione munita degli strumen esteriori può sola somministrare la seconda.

Ora tornando alle scienze speculatrici e al raziocinio dim strativo, dico che la formola ideale manifestandosi all'intui dell'uomo, come un concreto abbracciante ogni realtà, assoluto nel suo membro principale, porge una base inco cussa a tutto lo scibile. Dio e il mondo col nesso recipro della creazione sono rappresentati da quella allo spirito nel loro concretezza; onde i due giudizi obbiettivi, che g esprimono, sono due principii concreti, l'uno avente u valore assoluto metafisico, assiomatico, l'altro un'autori relativa, fisica, immediata bensì, ma contingente, com quella dei semplici fatti. Il concreto ideale contiene ed e prime tali due principii in quanto è intelligibile; e l'intellig bile, in quanto si può distinguere, (non separare,) menta mente dal reale, diventa un astratto. L'astratto non pu essere concepito, nè sussistere, senza il concreto; ma ne atto stesso che lo spirito lo pensa nel concreto, ne lo distingu mentalmente, e come distinto, gli dà il nome di astratto. Co i due concreti della formola, in quanto sono intelligibili, son anche astratti divini; i quali ripensati dall'uomo, mediante riflessione, diventano astratti umani, e danno luogo ai du assiomi della contraddizione e della ragion sufficiente, ch rispondono al concreto assoluto e al concreto contingent contenuti nella formola. Questi due assiomi si distinguon dalla formola intuita, come l'astratto dal concreto; e hann

un valore obbiettivo e assoluto, perchè si fondano nel concreto assoluto, e nell'atto stesso che se ne distinguono mentalmente, son concepiti come inseparabili da esso. Il principio di contraddizione ha la sua radice nel concreto dell'Ente; la quale è pure comune al secondo assioma, in quanto è principio di ragione assoluta. Ma in quanto è principio di cagione, l'assioma della ragion sufficiente si fonda nel concreto dell'esistente, non già considerato in sè stesso, ma in quanto è prodotto dall'Ente, mediante la creazione, e si organizza con tutta la formola. Il valore adunque di questi principii dipende dall'intuito dell'Ente creatore, di cui sono, per così dire, la notizia astratteggiata; tantochè l'ateista, il quale riconosce la verità di tali due principii, contraddice ai proprii dettati, e crede in Dio senza saperlo. Ma nello stesso modo che i principii sono staccati mentalmente dal concreto per opera dell'astrazione, essi vengono concretizzati di nuovo, e ritirati vero il loro stato primitivo per mezzo di un'altra operazione; la quale è il raziocinio deduttivo, la cui forma più adequata è il sillogismo, che per questo verso si può definire *il ritiramento del vero astratto verso il suo concreto primitivo.* La deduzione è una sintesi, mediante la quale le astrazioni dello spirito nostro ci riappariscono come astrazioni divine, cioè come idee risedenti nell'Idea e appartenenti intrinsecamente alla sua natura. Essa rifà adunque il lavoro disfatto mentalmente dall'astrazione umana; e giova in quanto ella rende distinta e riflessiva la notizia del concreto, che confusamente all'intuito apparisce. Così, ponghiamo, il concreto dell'Idea creatrice, splendiente all'intuito, porge alla riflessione i due principii della contraddizione e della ragion sufficiente, che in quanto sono astratteggiati dallo spirito, spiccano circonfusi di quella distinta chiarezza, che è propria delle cogni-

zioni riflessive. Il primo dei due concreti, sui quali s'innestano, cioè l'Assoluto, essendo di sua natura sovrasensibile, non apparisce ancora alla riflessione che in modo molto confuso, e come si trova espresso dalla formola ideale nella nozione complessiva di Ente assoluto. Ma il secondo, cioè l'esistente, essendo accompagnato dal sensibile, che nello stato attuale e degenere dell'uomo fa una grande impressione sopra di lui, lo occupa davvantaggio, e diventa in breve così distinto, come si trova essere, specialmente nei fanciulli e nei rozzi, la nozione delle cose materiali e sensate, che gli attorniano. La riflessione adunque, armandosi di questo concreto, e applicandovi il principio della ragion sufficiente, risale sillogizzando al concreto assoluto; e non solo lo raffigura come l'Ente in modo complessivo, ma acquista una notizia spiccata e precisa delle sue varie perfezioni, come l'eternità, l'immensità, l'infinità, e via discorrendo. Ecco in che consiste il processo logicale e discorsivo della mente; la quale ricompone per tal modo il concreto primitivo della formola, aggiungendovi però una perfezione di conoscimento che prima non aveva luogo, e che non è ottenibile, se non per mezzo del raziocinio. Dal che si vede, come, secondo la nostra teorica, l'esistenza di Dio possa essere nello stesso tempo un assioma e un teorema, e cavi anzi la sua evidenza e certezza radicale, come teorema, dalle stesse doti, che l'accompagnano, come assioma.

X. *Il sistema del Rosmini conduce finalmente al razionalismo teologico, ed è acattolico ne' suoi principii, e nel suo progresso.* Anche le prove di questa asserzione, come quelle delle precedenti, risultano da molte parti del sistema rosminiano. Una delle affinità di questo col moderno razionalismo

consiste nella propensione che mostrate a far del mistero della Trinità un teorema naturale, sia ammettendo in Dio tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili, (assunto contrario alla sana teologia cattolica,) sia immedesimando il Verbo divino col vostro ente possibile, come fa più volte il vostro maestro, e aprendo così il varco a chi asserir volesse che il Verbo divino è solamente possibile, che non sussiste fuori della mente dell' uomo, (come affermano veramente molti razionalisti francesi e tedeschi, rinnovatori delle antiche eresie dei nominalisti e di Sabellio,) e altre simili empietà [1]. E notate che sforzandovi di rendere razionale il mistero della Trinità, che è il più sublime e impenetrabile di tutti, non v' ha più alcuna ragione plausibile, per cui non tentiate di fare lo stesso intorno all' Incarnazione, al peccato originale, all' eucaristia ecc. rinnovando in Italia gli

[1] Da quanto ci rivela il sig. Tarditi (Lett. I, p. 11, 12; Lett. II, p. 37; Lett. III, p. 91), si può conghietturare che l'Ontologia rosminiana debba fondarsi sulle *tre forme realmente distinte dell' Ente,* cioè sulle tre persone divine, *razionalmente conoscibili,* secondo l'illustre Autore. In tal caso questa ontologia avrebbe una similitudine singolare con quella che il sig. di Lamennais ha stampata nel passato anno; la quale, come dottamente ha mostrato il Mamiani, non è che una copia del sistema del Campanella, e uno di quei numerosi furti che la Francia in ogni tempo ha fatti all' Italia (Mamiani, *Dell' ontologia e del metodo.* Parigi, 1841, cap. 3). Questa parentela almeno probabile del Rosmini col Lamennais, aggiunta alla consanguinità ormai indubitata dell' illustre Italiano col Cousin, è degna di gran considerazione, e può porgerci qualche fiducia di veder fondata nella nostra penisola una scuola di razionalismo teologico capace di gareggiare con quella dei Tedeschi nostri vicini. Il che accresce il nostro desiderio di conoscere appieno un' opera, che veduta così da lungi e quasi per cerbotana, promette incrementi tanto maravigliosi alla filosofia cattolica in Italia.

scandali dati più volte dagli scrittori ai nostri vicini. Ma no
è mia intenzione di stendermi qui davvantaggio su ques
articolo già menzionato [1], e per amore di brevità mi ristri
gerò a pochi cenni su tre dogmi acattolici, che governa
il vostro sistema o risultano da esso.

Il primo dei quali, chi volesse esprimerlo con una form
concisa e efficace, potrebbe dire che il vostro sistema è
Arianesimo filosofico. Il qual nome mi pare adattatissimo
vostro errore, purchè se ne rimuova la nota di eresia, n
applicabile a un' opinione, che quantunque falsa, non
sinora condannata dalla Chiesa, e si guardi solamente a
somiglianza intrinseca, e agli effetti delle due dottrine. C
cosa infatti volevano gli Ariani? Distruggere il dogma de
divinità del Verbo e con essa quella di Cristo, spiantando p
tal modo la base divina della religione, e assegnando a que
un fondamento umano. Ora voi fate la stessa opera
guardo alla ragione, esautorandola della sua divinità, face
done un lume creato, una cosa insussistente, subbiettiv
umana, e introducendo così l' ateismo nelle radici della fi
sofia. Avvertite bene ch' io parlo della ragione obbiettiv
cioè della verità in sè stessa, la quale, secondo le Scritture
la tradizione cattolica, è Iddio stesso, non essendovi nulla
nostra parte, se non l' intuito di essa [2]. La verità è il s

[1] Nel principio di questa risposta accennai di esitare sul senso dato a
forma ideale divina dal sig. Tarditi nelle due prime sue Lettere; ma
terza, che mi giunse più tardi, leva ogni dubbio a questo proposito.

[2] Si può in un senso improprio dare il nome di verità alla cognizio
della verità, cioè all' intuito che abbiamo di essa; ma in tal caso la ver
è subbiettiva, e non ha alcun valore, se si disgiunge dalla verità obbi

eterno, il quale non è meglio nella mente contemplatrice, che il sole materiale negli occhi del corpo letizianti della luce. Ora voi dite espressamente che « la Verità è appunto qualche cosa che non è Dio stesso, sebbene Dio sia « la Verità [1]; » le quali parole, se oltre la loro enormità non inchiudono una ridicola contraddizione, vogliono dire che Iddio è la verità rispetto a sè medesimo, ma non rispetto a noi; onde la verità obbiettiva a riguardo nostro non può essere che una cosa distinta realmente da Dio. Ora questa sentenza è acattolica, perchè distrugge la divinità obbiettiva di quel lume razionale, senza cui non può consistere lo stesso lume della fede, e dà quindi alla religione medesima una base incerta, vacillante, impotente a sostener l' edifizio. Secondo la filosofia cattolica il lume razionale essendo obbiettivamente Iddio stesso, la ragione e la filosofia, come la religione, posano sovra una base saldissima e degna del tempio magnifico, che vi è sopra innalzato : laddove secondo la vostra, l' ente ideale che è l' unico mezzo della cognizione, essendo una cosa, che non sussiste fuori della mente, che non è Dio, (l' avete detto testè nel modo più espresso,) la ragione e la religione si trovano campate in aria, o posano sopra umano e fragile puntello. Ora questo è un errore capitalissimo, donde si debbono principalmente ripetere tutti i traviamenti della filosofia europea dal nominalismo del medio evo e dal Cartesianismo fino ai sistemi dei dì nostri. La filosofia moderna, considerata generalmente, è atea ne' suoi principii; e la generale oscitanza, con cui si è lasciato

tiva, come l'intuito non ha alcuna autorità, se si sequestra dall' oggetto assoluto che gli è presente.

[1] Lett. III, p. 114.

introdurre questo venefico errore in molte scuole cattolich
è ciò che ha ridotta la loro filosofia alla nullità present
Non mancarono è vero nel seno della Chiesa uomini gravi
simi, (fra' quali mi basti citare il solo Gerdil, splendido o
namento del concistoro nel secolo passato,) che avvisaro
l'importanza dell'errore, e richiamarono gli spiriti alla ve
dottrina; ma non furono uditi; e troverai anche ora uomi
piissimi, i quali o professano in questa parte espressamen
l'eterodossia cartesiana, (come per esempio il Rosmini,)
almeno considerano la quistione, come secondaria e po
degna che altri se ne occupi. Ma quanto maggiore è l'i
curia dei più intorno a un errore, che si è insignorito de
menti in un tempo o luogo particolare, tanto più è debito d
pochi l'opporvisi gagliardamente, e il gridare contro
quello, senza lasciarsi spaventare dalla consuetudine contr
ria e dalla moltitudine degli opponitori. Onde io non esit
pronunciare che, anche combattendo il materialismo,
scetticismo, il panteismo e gli altri mostri della filosofia m
derna, si sarà sempre fatto poco per ristorare la reina de
umane scienze e accordarla colla religione, finchè non si sa
stabilita *la divinità del primo principio dello scibile*, non
per metafora e coll'aiuto delle contraddizioni, come fan
i Rosminiani, ma con rigore veramente scientifico. E
altri errori non saranno mai vittoriosamente sconfitti, nè
potrà impedire che rigermoglino con rigoglio novello, e p
ducano altri secoli luttuosi, come quelli che abbiam valica
se non si mette la falce alla radice del male. Perciò ne
stesso modo che colle mie deboli forze io m'adopero per p
pugnare una verità, a cui ho consacrato lo scorcio della n
vita, io prego i giovani ingegni della mia patria, in cui
preoccupazioni non albergano, o non sono incurabili, e c

hanno amore per gli studi speculativi, a indirizzare per questo verso le loro meditazioni; perchè sebbene oggi i più non curino tali cose o anche ne ridano, verrà una generazione più sana, che saprà riconoscere il benefizio e cavarne profitto.

La similitudine dell' Arianesimo col Rosminianismo per questo rispetto, apparisce anche nel modo, con cui il vostro maestro e i suoi discepoli patrocinano la loro dottrina. Ben sapete che l' enormità dell' errore di Ario avendo concitato contro di esso un grido universale, i suoi fautori avvisarono la necessità di palliarlo con sutterfugi e squisitezze di parole, tanto più sottili, che gli artefici di esse appartenevano per la maggior parte alla stirpe greca, ingegnosissima fra le nazioni. Di qui nacque il semiarianesimo, a cui si dee principalmente ascrivere la celere propagazione, la tenacità e l' infierire per ben tre secoli di quella funesta setta. I semiariani, che la pensavano sostanzialmente come gli Ariani e Ario medesimo, se ne distinguevano per le astruserie delle idee, e il lambicco delle frasi; onde sebbene facessero del Verbo una creatura, ne parlavano tuttavia in tal modo, come se l' avessero avuto per vero Dio, non meno che i cattolici; di che nacquero quei tanti simboli dolosi, il grande inganno dei conciliaboli di Seleucia e di Rimini, e lo stupore del mondo, che ad un tratto si trovò ariano, secondo l' iperbolica espressione di san Girolamo. Una sola parola trovò sempre renitenti i subdoli settari ad accettarla, e servì di tessera ai cattolici per distinguere la labe eretica. Or siccome l' error del Rosmini risponde a capello negli ordini razionali a quello di Ario nei sovrarazionali, non è meraviglia, se nella scuola del primo si trovano tutti i raffina-

menti ideali, gli equivoci, i viluppi, i diverticoli di costru
e di parole, che contrassegnavano i seguaci del second
tanto che bene spesso leggendo ciò che il vostro maestro di
del suo ente ideale, par quasi di leggere le cavillazioni de
Ariani, tramandateci da Atanasio e dagli altri Padri c
quarto secolo. E voi medesimo non vi governate nello stes
modo, quando chiamate il vostro ente *divino* [1], *infinitame*
all' uomo superiore [2], negate che sia *una creatura continge*
relativa [3], e ne fate una *forma divina* [4]? Chi non crederebl
leggendo tali locuzioni, che voi immedesimate il vostro en
con Dio? Il Rosmini poi si esprime in termini non me
efficaci, poichè attribuisce al suo ente ideale l' infinit
la necessità, l' immutabilità, l' eternità, l' onnipotenza,
chiama atto infinito, lume increato, divino, Dio, Verbo
vino; la qual ultima sentenza ripetuta da lui in più luog
e innalzata al grado di una teoria, gli dà una somigliar
ancor più grande con quegli antichi eretici; giacchè il Ver
del Rosmini, che *non sussiste fuori della mente* umana,
tanto da far col Verbo divino dei cattolici, quanto que
degli Ariani e dei semiariani [5]. E coll' aiuto di tali gherr
nelle, voi sperate di sottrarvi al fato inevitabile del psic
logismo, e di dar ad intendere ai semplici che voi profess
una vera *ideologia* nel senso genuino della parola, e colloc
in una cosa assoluta la base dello scibile. Ma badate che
vostra parentela filosofica coi più terribili eretici della Chie
ci porge il modo di smascherarvi collo stesso ripiego, c

[1] Lett. II, p. 70. — [2] Lett. I, p. 12, nota 2. — [3] Lett. III, p. 1
— [4] Lett. I, p. 11; lett. III, p. 111.

[5] Vedi tutti i passi correlativi del Rosmini citati nella mia *Introd*
zione tom. II, p. 735-738, 740 seg.

cui i cattolici svelarono la pravità ariana, e la costrinsero a riconoscersi per quello che era. Imperocchè, quando altri vi chiegga, se il vostro ente ideale sia *consustanziale* con Dio, che cosa risponderete? Ardirete rispondere affermativamente? Oserete dire, che un ente, che non sussiste, è consustanziale con Dio, e che si può avere l'intuito di una cosa consustanziale con Dio, senz'aver quello di Dio stesso? Non credo; chè per quanto abbiate fatto il callo a pronunziare in tuono d'oracolo le più solenni contraddizioni, v'ha un certo segno, che il pudore vieta di trapassare anche ai più arditi in simili casi; onde imiterete gli Eusebiani, che dopo aver fatte tutte le concessioni verbali, che lor si chiedevano, s'impuntarono contro il *consustanziale*, e porsero così alla Chiesa un modo spedito di scoprire e annullare le loro arti. Negata la consustanzialità dell'ente ideale con Dio, o lo separerete da ogni sostanza e ne farete un bel nulla, ovvero lo incorporerete con qualche sostanza creata, e in entrambi i casi sarà chiarito che la vostra eresia negli ordini filosofici non è meno esiziale che quella degli Ariani in teologia. Il Cartesianismo infatti, di cui la vostra scuola è una semplice modificazione, è veramente un Arianesimo speculativo, che noi dobbiamo combattere non meno animosamente che i nostri antenati oppugnassero il suo fratello, tenendoci persuasi che dall'esito di questa controversia dipendono le sorti della filosofia e della religione [1].

[1] Non sarebbe anche difficile il provare che l'Arianesimo filosofico del Rosmini importa logicamente il Pelagianismo o almeno il semipelagianismo, perchè egli è impossibile il riporre in Dio la prima causa delle azioni, quando non si colloca in esso il primo principio dello scibile. E

Il secondo dogma eterodosso, che scaturisce dal vost sistema è l'Ermesianismo, cioè la necessità di far precede l'esame dubitativo alla professione della fede cattolica. N potete ignorare le turbolenze, che questo sistema eccitò n ha guari nella Germania cattolica, e i cattivi semi, che lasciò; onde non vi dee stupire, se altri s'adopera gagliard mente per impedirvi il trapiantarlo in Italia. La necessità un esame preliminare è inevitabile nel vostro sistema, p chè distinguendo l'idea dal giudizio, facendo precede quella a questo, e stabilendo che ogni notizia di Dio è l' fetto di un raziocinio, ne consèguita che l'uomo non p pervenire a questa base della religione, se non per via di certo discorso, che è un vero esame dubitativo. Nè vi pot già salvare ricorrendo al vostro solito sutterfugio, e dicen che parlate dell'*ordine ideale della scienza*, e non dell'*ord reale della vita umana*[1]; imperocchè il modo, con cui il Cr tiano acquista la cognizione e la persuasione ragionev della sua fede, appartiene al primo e non al secondo di t ordini; se già non volete confondere contro il vostro dog le cose colle cognizioni. E come mai la faccenda potreb andare altrimenti nel sistema rosminiano? Il valore log delle sue conclusioni non dipende appunto dalle sue p messe, e dall'ordine tenuto in tutto il ragionamento? nella cognizione religiosa quest'ordine si mutasse radic mente, e in vece di muovere dal possibile e dalla sempl idea, l'uomo incominciasse col reale e coll'affermazione g dicativa, il processo non sarebbe essenzialmente illogico e

coloro che hanno penetrato addentro nella storia delle eresie sa appunto che gli errori di Nestorio e di Pelagio nacquero da quello di A

[1] Lett. II, p. 66.

zioso? E come mai un processo vizioso potrebbe partorire *l'ossequio ragionevole* della fede? Il voler introdurre nella filosofia un processo fondamentale contrario a quello del catechismo, è impresa contraddittoria e vanissima. Siccome la religione si fonda sulla ragione, e non sull' autorità sola, come vuole il Lamennais, i principii dell' ordine razionale non possono differenziarsi da quelli dell' ordine religioso; la filosofia e la teologia, benchè diverse nel loro progresso ulteriore, come rami distinti che sono della scienza, debbono esordire secondo lo stesso tenore, in quanto escono da un tronco comune. Il quale è l' Idea, che produce ad un corpo quelle due discipline gemelle, e come intelligibile dà luogo alla filosofia, come sovrintelligibile alla facoltà teologica. Ma il sovrintelligibile non potendo pur essere negativamente pensato, nè indirettamente e analogicamente conosciuto, se non col sussidio dell' intelligibile, questo ne' suoi principii fa pur parte della religione e ne è inseparabile. Se adunque la religione non può avere altro processo iniziale che quello della filosofia, l' Ermesianismo non può evitarsi, se l' esame dubitativo non si rimuove dalle scienze filosofiche. Ond' è che Cartesio introducendo un tal esame nella filosofia, lo introdusse eziandio nella fede; tanto che la sua sentenza non differisce essenzialmente da quella di Lutero, ed è una semplice trasformazione speculativa del protestantismo [1]. Tutte le scuole, che uscirono dalla dottrina cartesiana, serbarono espressamente o tacitamente, e posero in uso il canone dell' esame preparatorio, come quello che in effetto non si può scompagnare dal psicologismo. Il quale, movendo dall' uomo, non può salire a Dio, se non per mezzo del discorso. E che

[1] *Introd.*, t. I, p. 337-350.

cos' è il discorso, se non un vero esame? Chi comincia a r
ziocinare per convincersi di una verità, che dee essere
conclusione del suo raziocinio, non dubita egli di tal concl
sione, finchè non ha compito il suo ragionamento? Se adu
que io imputo l' Ermesianismo al vostro maestro ed a vo
io non vi fo alcun torto, attribuendovi ciò che risulta nece
sariamente dalle vostre premesse. Se io vi accuso d' intr
durre nella religione il processo dubitativo della filoso
vostra, non fo che replicare ciò che voi dite, quando ripete
col vostro maestro che *la ragion naturale e filosofica è una pr
pedeutica alla religione* [1]. Or se al parer vostro la filosofia
un lato dee procedere scetticamente e alla cartesiana, e da
altro lato è una propedeutica alla religione, e dee andar
innanzi, ciascun vede quel che ne segua. Secondo i cattolic
la vera filosofia non può mai essere dubitativa, e quin
sebbene la ragion naturale debba precedere logicamente
fede e servirle di appoggio, non pertanto lo scetticismo n
dee mai precorrere alla religione. L' esame dubitativo,
sendo per sè stesso innaturale, illogico ed assurdo, non p
mai essere permesso nè legittimato e tampoco prescritt
onde la Chiesa dice a tutti gli uomini : *credete*, e non *du
tate*. Egli è vero che quando un uomo per colpa propria
perduta la fede, o per disgrazia di nascita e di educazio
non l' ha acquistata, essendo egli costituito nell' errore o
dubbio, da cui non può riflessivamente uscire, se non p
mezzo dell' esame, la Chiesa lo consiglia di esaminare;
in tal caso l' esame e il dubbio, che ne è inseparabile, n
riguardano la verità e la certezza, di cui, secondo il presu
posto, l' individuo, onde si parla, è sprovveduto, ma l' erro

[1] Lett. II, p. 61.

od il dubbio, che regnano nel suo spirito. Onde quando la Chiesa gli dice : *esaminate*, è lo stesso come se gli dicesse : *studiatevi di credere, e a tal effetto valetevi di quei principii, ai quali già credete contraddittoriamente al vostro scetticismo, e fuor de' quali vi sarebbe impossibile il fare il menomo esame.* Ma se un tal linguaggio si usasse verso il cattolico, che possiede già il vero nella sua pienezza, tornerebbe assurdo. Perciò l'esame dubitativo, a cui la Chiesa invita gli erranti, che sono fuori del suo seno, non è mai da lei conceduto a' suoi proprii figliuoli. Nè potrebbe ella concederlo, senza contraddizione; perchè siccome quel lume ragionevole, su cui s'innesta la fede, é da cui gli oracoli ecclesiastici traggono il loro valore, è già un atto di fede primitivo verso la verità rivelata all' intuito e ripensata per via della parola; siccome questa verità non è un' idea destituita di giudizio, ma un giudizio primordiale fatto da Dio, udito e ripetuto dall' uomo; siccome tal verità non è un astrazione insussistente, da cui l'esistenza di Dio, che è il primo articolo del simbolo religioso, si debba dedurre per via di raziocinio, ma è Dio stesso rivelantesi allo spirito nella sua concretezza; siccome i ragionamenti, che si fanno in appresso, non sono indirizzati alla scoperta di questo gran vero, che già si possiede, ma solo ad accrescerne e a perfezionarne la cognizion riflessiva, rendendola più distinta e esplicata; egli è chiaro che se la Chiesa permettesse a' suoi figli l'esame dubitativo, ella darebbe loro facoltà di spegnere quel lume razionale, che già posseggono, e si governerebbe come un tribunale di sanità, che concedesse ai cittadini di appestarsi, per avere il diletto o l'onore di guarirli. Il falso processo della filosofia rosminiana è tanto più grave, che ella viene rappresentata dal suo autore, come una propedeutica della religione;

quando gli altri psicologisti cattolici e segnatamente i sem
realisti del medio evo, benchè professassero una filoso
difettuosa ne' suoi principii, aveano il senno di collocar
dopo la religione e farla precedere da essa. Per tal mo
l'ontologismo del catechismo cattolico, che andava innanz
correggeva sostanzialmente il difetto del psicologismo filos
fico, e somministrava alla speculazione quella salda bas
ch'ella non aveva in sè stessa [1]. Onde ne nasceva il gr
dettato di quei tempi, che la filosofia dee sottostare, *an*
lari, famulari, alla scienza teologica. Laddove il Rosmi
facendone una propedeutica della religione, la mette al
sopra di essa; e benchè la chiami *un meschino abbozzo* d
medesima [2], se fosse conseguente a sè stesso e men pio
non è, dovrebbe pur darle il principato, per ciò che spe
alla fermezza e all' autorità dei pronunziati, dovendo la

[1] *Introd.*, tom. II, p. 121 *et al. passim*. Il P. Gaetano Ventura n
sua bella opera sulla filosofia, dettata in latino, ha avvertito il dog
tismo iniziale della buona filosofia scolastica nei bassi tempi. Certi s
tori, che non se ne intendono, vollero fare del Ventura un discepolo
Lamennais; quando l'illustre Italiano non assentì al Francese, se
per quel poco di vero che si trovava nelle sue opinioni, e recò n
quistione della certezza un senno e una dottrina di gran lunga supe
a quella di chi scrisse il Saggio sull' indifferenza. Il solo torto del V
tura fu la troppa modestia, con cui egli attribuì agli altri i propri
vati, e che gli fece spesso credere di esser semplice ripetitore, qu
era correttore e miglioratore delle altrui opinioni. Ma chi oser
chiamar colpa una sì bella virtù? Egli è però da dolere che un
uomo, invece di far troppo caso di scrittori forestieri a lui inferio
sapienza e non superiori d'ingegno, non si sia accinto più animosam
a riformare la scienza italica; chè egli possedeva tutte le doti a sì gr
opera richieste.

[2] In un passo citato nella 2 *Lett. d'un Rosm.*, p. 67, not. 2.

tra fondamentale esser più salda dell' edifizio. Ma il vero si è che per l' uomo cattolico la filosofia, come scienza distinta, non è madre, ma figlia della religione, o vogliam dire sorella minore, che dee sottostare e ubbidire alla sua primogenita. Che se negli ordini attuali di Europa la filosofia si può tenere, parlando generalmente, come una propedeutica religiosa, o per parlar con Eusebio, una *preparazione evangelica*, com' era ai primi tempi della Cristianità, ciò nasce appunto, perchè lo scisma, l' eresia e l'empietà, che regnano sì largamente da più di tre secoli, hanno rinnovato il gentilesimo sotto gli occhi nostri. Ma per ricondurre i nuovi pagani alla fede non è consiglio opportuno l' insegnar loro una filosofia che muove dal dubbio, e ch' è il maggior nemico di quella, connaturandoli a questo processo vizioso, in vece di disavvezzarneli. E se anche sotto la penna di molti uomini religiosi la filosofia moderna è sterile, ciò avviene perchè ella è per genio e per essenza pagana ne' suoi principii.

Si può infatti immaginare qualcosa di più eterodosso che una dottrina, la quale incomincia coll'ateismo? E tal è di necessità la dottrina dei psicologisti, e l' ideologia del Rosmini, se pur vi piace di chiamarla con questo vocabolo. Imperocchè se Iddio non è il primo vero nell'ordine delle cognizioni, se non è conoscibile che per opera del raziocinio, l'uomo dee essere ateo almeno per tanto tempo, quanto gli occorre per convincersi di tal verità. Il fanciullo cattolico non potrà porger fede a chi gli parla del Padre ch'egli ha nei cieli, se non dopo che sillogizzando sarà pervenuto a persuadersene. Perciò la prima parola della Chiesa troverà in lui un miscredente; e il catechismo, in vece di procedere sentenziando con autorità assiomatica, come ha fatto finora, dovrà

esordire esaminando, e in vece di essere un codice dogmati diverrà una discussione scientifica, come quelle che si usa cogli ateisti e cogli scettici. Nè gioverebbe il dire che argomenti dimostrativi dell'esistenza di Dio sono così ovv che si possono spedire in un attimo ; imperocchè ogni raz cinio, importando una serie di atti successivi dello spiri esige un certo tempo, prima che si giunga alla conclusione durante un tal tempo il Cristiano e il cattolico sarebbero a necessariamente. Nè importa che tal intervallo sia brevissim conciossiachè in morale tanto vale un minuto quanto secolo, per ciò che spetta, non ai gradi, ma all'essenza de operazioni. Laonde è così assurdo l'obbligare il cristiano esser ateo anche per pochi istanti, come a permettergli per tutta la vita. Il che non accade nel nostro sistema, riconoscendo in Dio non solo un vero dimostrativo e teorema, ma un vero intuitivo e un assioma, abilita l'uo a professare tal verità fin dal primo istante ch'egli cominci riflettere e l'ode a proferire dalla parola ecclesiastica. Im rocchè l'esistenza di Dio, splendendo del continuo all'intui come prima la facoltà riflessiva del fanciullo entra in azio mediante la parola religiosa, ella afferra quel vero suprem come un principio assiomatico, e tutte le dichiarazioni dimostrazioni ulteriori non servono che a confermare perfezionare quella prima notizia. Per tal modo l'uomo nel tirocinio cattolico esser teista fin dal primo punto, egli piglia a riflettere ; come già lo era dianzi in un ce modo e per quanto poteva esserlo, quando la sua cognizio trovandosi implicata e ristretta nel solo intuito, egli ci legg confusamente il primo vero , senza però saperselo ripeter pigliarne veramente il possesso. Ma appena che la riflessio si attua, egli ne ha una vera notizia ; anzi ella è questa i

che forma il primo atto riflessivo; onde non succede l'assurdo che l'uomo cristiano sia costretto a vivere per un certo tempo nel gentilesimo. Il che sèguita all'incontro dai principii che professate; poichè, secondo voi, il primo vero non è che secondo, anzi ultimo, e forma non la base, ma il colmo solo della scienza [1]. E come potrete accordare questa dottrina colla natura e cogli attributi di Dio stesso? Se Iddio è l'intelligibilità per eccellenza, che si diffonde su tutte le cose, come può essere non intelligibile per sè stesso? S'egli è immenso e infinito assolutamente, como può essere escluso dal dominio dell'intuito? Se come creatore, egli è presentissimo alle sue opere, e più intimo assai allo spirito nostro che esso medesimo spirito, come potrà sfuggire alla sua immediata apprensiva? S'egli è il primo movente di ogni azione umana, come può non essere il primo principio di ogni discorso, la prima premessa di ogni sillogismo, il primo anello [2] di ogni ragiona-

[1] Lett. II, p. 68, nota.

[2] Il sig. Tarditi non sa *comprendere* in qual modo una sintesi possa esser *fatta a anelli* (Lett. 2, p. 72). Eccomi a spiegarglielo. Ogni sintesi logicale è riducibile a una seguenza di sillogismi intrecciati insieme per modo, che l'uno entra nell'altro, mediante la medesimezza della conseguenza di ciascuno di essi colla maggiore del seguente, conforme al tenore di ogni prosillogismo. Ora per esprimere questa compenetrazione delle varie membra del discorso, la metafora degli anelli mi pare tanto *più* acconcia, ch'essa corrisponde al traslato volgarissimo, per cui si parla della *catena delle idee e del raziocinio*. E sebbene al mio critico non gusti troppo *la concatenazione* dei concetti, se si dee giudicare dal modo con cui egli discorre, tuttavia essendo egli avvezzo a *rompere i circoli*, non dovrebbe dispiacergli che altri annodi una catena, e a tal effetto si valga di *anelli*, purchè essi non siano quel di Saturno, o il ditale con cui si cuce, o certa piega che si dà ai capelli, o uno strumento

mento? Se l'uomo è fatto a imagine e somiglianza di Dio, e
virtù di questa dote partecipa di un raggio della intellige
divina, e conosce il mondo e sè stesso, come potrà non appr
dere in alcun modo l'originale, di cui è la copia? Gli oc
del corpo percepiscono il sole materiale così smisuratame
lontano da loro, e quelli dell'anima saranno ciechi al sole sp
tuale, che le è intimissimo, poichè come intelligibile l'irragg
come prima cagione la crea e la muove, come prima sostar
l'informa e la sostiene? Lo spirito, che pure apprende le c
contingenti, che possono non essere, non potrà apprender
Necessario, la cui negazione è assurda negli ordini del p
siero come in quelli della realtà? Il Creatore sarà meno
noscibile della creatura? Avrà meno evidenza di un grane
d'arena, o di un vilissimo vermicciuolo? E per qual cagio
forse? Per difetto d'intrinseca luce, di universale efficacia,
vicinità e colleganza speciale col nostro pensiero? E che ha
fare il nostro pensiero per cogliere Iddio, se non ritornare
suo principio, e levarsi al suo fine? Non è egli del contin
circondato, signoreggiato, penetrato da Dio? E a che parte p
volgersi, dove Dio non alberghi? Sia che si sparga nel mon
esteriore, o si concentri in sè medesimo, sia che risalga alla s
origine, o al suo termine si addirizzi, sia che studi il vero o
affisi nella contemplazione del bene e del bello, non trova e
dovunque l'Ente, che non ha limiti? Non vedete che il n
gare la percezione continua e immediata di questo Ente è
por confini alla sua natura e alle sue perfezioni? Che il fa
della sua esistenza un semplice corollario e teorema, è
detrarre alla sua dignità negli ordini della scienza assai p

d'astronomia, o un fregio d'architettura, e tampoco un diminutivo de
parte più nobile del corpo umano.

nobili di quelli della realtà creata? Dunque mentre la prima vista, che bea il pargolo uscito alla luce, il primo volto, a cui egli sorride, è il volto materno; all'uomo creato a divina imagine, e sublimato da celeste cognazione, sarà interdetto l'intuito del comun Padre? Nol conoscerà che per via di autorità e di discorso, come si conoscono gli strani, e il primo atto della sua ragione nell'ingresso della vita intellettuale sarà il dubbio, la prima professione della sua innocenza, l'ateismo? Nè già potete dire che la rivelazione supplisca; perchè, lo ripeto, nel vostro sistema la parola rivelatrice non può cominciar sentenziando, ma sillogizzando. Non può dire all'uomo, che Iddio è, ma dee provarglielo dimostrativamente. La Bibbia e il Catechismo alla vostra stregua debbono procedere alla cartesiana, e pigliar le mosse col Rosmini dall'ente possibile. Essi camminerebbero a ritroso cominciando con questa sentenza: *Iddio creò il cielo e la terra;* come quella che a parer vostro non può essere un principio, ma solo una conclusione. Ora questa divina parola, che prima risuonò alle orecchie del genere umano, e prima si fa intendere a ogni individuo iniziato alla verità cattolica; questa parola, dico, collocata in tal luogo è assurda, inintelligibile, contraddittoria, se Iddio non riluce all'intuito perennemente, e non può essere conosciuto in alcuna guisa, se non per via del discorso. Vedete adunque, se la professione cattolica sia conciliabile colla vostra dottrina. Vero è, che voi chiamate il vostro ente possibile *luce increata e divina, Verbo di Dio, Dio,* e credete a buóna fede con queste voci, non dirò di mascherare, ma di rimuovere in effetto l'ateismo iniziale del vostro sistema. Ma io non posso far buona l'arte d'indorar gli errori colle parole; e quando la sapessi, e non fossi alieno quando che sia dall'adoperarla, non potrei certo farne

uso in un tema sì rilevante. Imperocchè il tempo è venuto
pubblicare la verità tutta quanta, di dismettere ogni palli
tivo, di strappare inesorabilmente la maschera agli erro
deplorabili, che regnano e turbano il mondo. In che sta
questo si trovi al dì d'oggi, che spaventosa solitudine occu
le menti fra il frastuono delle città e delle ville, che scons
lata orfanezza pesi su milioni di anime bennate e genti
che hanno perduto il comun padre, e vivono doloran
senza speranza di ritrovarlo, voi dovete saperlo, e me
senza dubbio ne piangete. Ma perchè l'ateismo, (di
l'ateismo scettico, non l'ateismo dogmatico, che per buo
fortuna è rarissimo,) ha menato e mena cotanta strage,
non in virtù di un deplorabile errore, che da lungo tempo s
insinuato nelle scuole filosofiche, e da Cartesio in poi vi reg
da principe? Il quale errore si è che *Iddio sia una verità se*
plicemente dimostrativa e non intuitiva, meno certa, immediata
efficace dei primi principii. Chiunque abbia avvertito quan
la via del semplice raziocinio sia lubrica e difficile a mo
uomini, e quanto sulla più parte il discorso abbia meno for
dell'osservazione e della esperienza, non dovrà stupirsi,
l'aver fatto credere che la prima verità non risplenda d'i
mediata evidenza, sia riuscito ad annebbiare questa eviden
medesima presso una gran parte di coloro che attendo
agli studi speculativi. Ciascun sa quanto il predominio di
cattivo processo scientifico possa talvolta sviare e corrompe
i colti intelletti di tutta una generazione; e la storia de
mente umana dall'età dei sofisti greci ai dì nostri è piena
tali esempi. Ma se in cambio di combattere gli errori predom
nanti, risalendo al principio che gli ha prodotti, s'attende
confermare questo principio, e a far credere che non sia co
plice delle sue conseguenze, bistrattando e svillaneggian

chi con migliore accorgimento si sforza di condur gli uomini per una via migliore; se gli apologisti della religione se la pigliano contro chi vuole instaurare l'idea divina nella scienza, come farebbero contro un sacrilego e un bestemmiatore, e confondono col morbo la medicina, dovrem conchiuderne non avere affatto torto coloro, che sperano in certi progressi maravigliosi e inuditi della specie umana.

L' ultimo dogma eterodosso, che nasce dai vostri principii, e si connette per modo intrinseco col precedente, consiste nel negare la necessità della parola per la riflessione. Siccome voi avete combattuta la mia dottrina su questo punto, e d' altra parte ho inteso affermare che le vostre lettere apologetiche sono state rivedute e approvate dal vostro maestro, (cosa che mi sa quasi dell' incredibile,) se ne dee conchiudere che nè il Rosmini nè voi non ammettiate l' assoluta necessità del linguaggio pel pensiero riflesso. E veramente voi non potete fare altrimenti; imperocchè siccome ogni parola, che abbia senso, è una proposizione esprimente un giudizio, se la mente umana intuitivamente e riflessivamente comincia da un' idea, che non contiene alcuna affermazione e non è un giudizio, egli è impossibile che il primo atto della riflessione abbia d' uopo della parola. Ma se all' incontro ogni idea importa un giudizio, la parola è necessaria, sia come strumento di quella replicazion dello spirito, che costituisce la riflessione, sia per render possibile l' apprensione riflessiva dell' oggetto ideale, che è il proprio termine della riflessione ontologica; il quale essendo in sè stesso un mero intelligibile non potrebbe il suo contatto collo spirito intuente essere afferrato dalla riflessione, se non assimilandosi a esso spirito, cioè pigliando una forma sensi-

bile, e accompagnandosi ad un segno, qual è la parola
Oltre queste prove dedotte dalla natura della riflessione, l
necessità del linguaggio per l' uso di questa è innegabil
altresì come fatto psicologico; benchè anche il fatto finor
non sia stato sottoposto a un' analisi compiuta e accurata
Platone, il Leibniz e dopo lui il Rousseau non fecero ch
accennarlo. Ultimamente il Bonald, e dietro lui Giuseppe d
Maistre, e qualche scrittore della Gran Bretagna, fermaron
da vantaggio l' attenzione universale su questa legge dell
spirito, e diedero al teorema, che stabilisce l' impossibilit
dell' invenzione umana del linguaggio, una certa celebrità
senza però aggiunger gran fatto all' analisi scientifica del
una e alla dimostrazione dell' altro. Anzi per qualche part
nocquero all' assunto, sia mescendo ad alcune buone ragion
molti argomenti deboli e cattivi, sia esagerando la loro te
col volere aggiungere al linguaggio la scrittura, e togliend
quasi ogni vena inventiva e spontanea allo spirito umano
sia in fine pretermettendo di rispondere in modo soddisfa
cente ad alcune obbiezioni, come quella che venne fatta da
Degerando, dedotta da ciò, che se non si potesse pensar
senza parola, il fanciullo e il sordomuto non potrebber
mai apprendere l' uso della favella. Obbiezione speciosa, m
al parer mio non fondata; la quale però non si può risol
vere, se non si distingue bene il pensiero intuitivo dal ri
flessivo. e non si studia accuratamente la natura dell' istinto
Ora i citati scrittori non avendo pure subodorata la dett
distinzione, non potevano nè sciogliere le difficoltà pro
poste, nè dare un' analisi giusta e soddisfacente del fatt
psicologico, nè spiegare il modo, con cui il linguaggio, s
apprende, nè per ultimo cogliere le vere attinenze delle ide
coi loro segni; come accadde per esempio al Bonald, ch

spesso confuse i concetti colle parole che gli significano, e diede a queste un valore, che non può essere fatto buono se non dai rigidi nominalisti. Bisogna anche studiare la natura dell' istinto; il quale è la sola facoltà che può spiegar nel fanciullo il passaggio dall' intuito alla riflessione, mediante i segni arbitrarii, che gli vengono insegnati. E l' istinto, che guida il fanciullo nella prima disciplina, quando egli d' *animale diventa fante*, può porgerci per modo d' analogia un concetto di quell' istinto sovrannaturale e primitivo, che Iddio infuse nel primo uomo, quando questi apprese i primi segni senza aiuto di nudrice e di madre. Imperocchè tutte le potenze sovrannaturali si manifestano nell' uomo sotto la forma dell' istinto, cioè di un' azione ordinata e sapiente, che muove da una causa superiore alla natura. Ma gli scrittori moderni, che hanno trattato della necessità e dell' instituzione del linguaggio, non sono entrati in tali ricerche, e hanno ammesso per risolvere il problema un portento particolare e assoluto, senza determinarne il modo, e senza tentar di ridurlo a quell' istinto straordinario e primitivo, che, sebben prodigioso, si appoggia sull' induzione, e senza il quale non si possono spiegar le origini. Giulio Simon, che appartiene alla scuola eclettica dell' università di Parigi, si esprime a tal proposito nei seguenti termini : « Quand on « vient à considérer de près cette théorie du langage, la « faiblesse des preuves à l'appui, la difficulté presque insur- « montable de la rendre évidente, fût-elle vraie, on ne sait « ce qu'on doit admirer le plus, ou de l'imprudence des « chefs de l'école, ou de l'aveugle crédulité de leurs disci- « ples. M. de Maistre a un si grand style, une allure si « noble et si fière, il montre tant de confiance à prendre « pour axiomes les paradoxes les plus hardis, qu'il ôte quel-

« quefois le temps de réfléchir; et pour M. de Bonald,
« défaut de bonnes raisons, il accumule les mauvaise
« avec tant d'art, il les présente et les retourne si habi
« lement, qu'il en forme un réseau dont on sent la faiblesse
« et qu'on a pourtant de la peine à rompre. Au fond, tan
« de volumes écrits sur cette matière peuvent se résume
« facilement, et il suffit presque de les résumer pour le
« réfuter; car s'embarrasser avec eux dans les puérilité
« où ils veulent entraîner leurs adversaires, c'est se laisse
« prendre à leur tactique, et s'exposer à perdre de vu
« les point capitaux de la discussion. Pour démontrer
« *priori* que les hommes n'auraient pu inventer le langag
« ils n'ont et ne peuvent avoir que quatre arguments [1],
i quali sono gli allegati dal Bonald e dal Maistre. Il sig
Simon avrebbe forse parlato con un po' meno di fiducia, s
avesse avvertito che gli autori citati non poterono con tutto
loro ingegno altro che abbozzar la quistione, essendo sfor
niti delle cognizioni psicologiche e ontologiche opportune,
ignorando sovrattutto la distinzion fondamentale fra l' intuit
e la riflessione, ch' è l' importanza del tutto in questa ma
teria. Ma siccome il sig. Simon benchè faccia professione d
filosofia e l' insegni, credo, in Parigi, non mostra di esse
meglio informato di questa distinzione, (di cui pure avrebb
potuto trovare qualche cenno benchè molto inesatto, nell
opere del sig. Cousin suo maestro,) non è da stupire, se r
solutamente afferma che *non vi possono essere* altri argo
menti fuori dei quattro da lui annoverati, per dimostrar
impossibile che l' uomo abbia inventata la prima lingua
E anche nell' esaminare questi quattro argomenti e nel ri

[1] *Revue des deux mondes*, t. XXVII, p. 533, 534.

batterli egli si governa con una leggerezza veramente straordinaria, non dirò in un giornalista francese, ma in un professore, che s'inchina a scrivere nei fogli pubblici. Il sig. Simon appartiene a quella scuola, che sotto sembianti moderati e religiosi, e guidata al parer suo da ottime intenzioni, mira a debilitare, (per non dir di più,) il cattolicismo in Francia; scuola rinnovatrice del Cartesianismo, la quale nella guerra mossa contro la religione ha presso a poco verso l'antica setta la stessa proporzione, che le burlesche baruffe della Fronda verso le guerre feroci della Lega. E veramente se dal Cartesianismo antico uscì lo Spinoza, tremendo ingegno, e il gran Malebanche pigliò occasione di filosofare, la scuola moderna ha partorito un nuvolo di scritttori, il valor dei quali dee essere manifesto a chi conosce le loro opere.

L'ampiezza della materia non mi permette di esporre qui i miei pensieri sulla necessità della parola; i quali mi porgeranno argomento opportuno per uno scritto particolare. Noterò solo in ordine al mio proposito, che questo teorema è di massima importanza nella scienza della religione, come quello che è intimamente congiunto coi due fatti sovrannaturali della rivelazione e della Chiesa. La parola è infatti inseparabile da queste due cose; tanto che il dimostrare la necessità di essa è un provare la necessità del lume rivelato institutore della società e civiltà umana, e del magisterio ecclesiastico conservatore di esso. Se non che la rivelazione, in quanto non è una semplice ripetizione e dichiarazione dell' intelligibile, ma una manifestazione del sovrintelligibile per via di analogie, appartiene direttamente all'Idea, che fuori di essa non può avere le sua pienezza; onde il Cristianesimo ci

apparisce, come l'*Idea compiuta, e il solo sistema speculati pratico, che risolva tutti i problemi che importano, e a tutti umani bisogni supplisca;* privilegio che basta a chiarirne divina origine. La Chiesa poi è la parola adequata dell'Id perchè fuori di essa non si rinviene incorrotto quell'eloq divino, che il primo padre dell'umana famiglia ricevette Creatore, e che si ricerca ad esprimere compitamente, e precisione efficace, il vero ideale. Or siccome la filosofia può aver luogo senza la riflessione, che abbisogna d parola, come di necessario strumento; e siccome qu strumento non si trova perfetto fuori del magisterio cattol il verbo ecclesiastico è il solo mezzo opportuno, con cu possano instaurare le scienze speculative. Onde ho credut un'altra mia scrittura di potere a buon diritto esortar pigliar questa impresa i miei compatrioti, come quelli posseggono in modo speciale quel gran privilegio. Conc siachè la Chiesa cattolica parla perpetuamente per la bocc Pietro, che ne è il capo, il cuore e la lingua; ed ivi albe l'oracolo, che porge i responsi autentici e divini, dov principe degli apostoli fermò la sua sede. Il risorgimento d filosofia, primogenita della religione, vuol dunque ess opera italica, perchè dee nascere da quella parola, che risuona in nessun luogo così scolpita e solenne, come Italia. Conciossiachè nello stesso modo che l'idea di Dio st capo a tutto lo scibile, fra i vari popoli colti quello dee ralmente aver le prime parti e timoneggiare la scienza p cipe, al quale appartiene in certa guisa il titolo di divino. se gl' Italiani incuriosi dalla loro prerogativa e dell' ufficio, a cui vennero predestinati, chieggono agli str pensiero e favella, sarà indarno che l'eredità patria si p risuscitare. Il che è sì vero, che i nostri migliori ingegni,

venerando Galluppi, che primo alzò in questo secolo contro la falsa sapienza gallica una bandiera italiana, fino al Mamiani, che con elegante facondia invitò di recente alla gloriosa impresa i suoi compatrioti [1], sono persuasi che l'instaurazione del senno umano uscir debba dalla penisola. Ma l'invito e il grido e l'esempio animoso sinora furon inutili; e la turba spensierata leva tuttavia verso le alpi uno sguardo di desiderio e di speranza, senza ricordarsi che dai tempi di Belloveso e di Brenno a quelli di Attila, del Barbarossa e del Buonaparte, ogni civile e intellettuale barbarie piovve da quelle rupi. Laonde, se paresse ad alcuni benevoli ch'io sia troppo infesto alle influenze forestiere e sovrattutto francesi, gli pregherei di avvertire che qui si tratta di vita o di morte, e che la mollezza è delitto nei casi estremi della patria. In quale stato le vie di mezzo ci abbiano precipitati da ben tre secoli, è inutile il dirlo a chi nol sente da sè. E il serbare intatta la penisola dalla lue forestiera è opera pietosa eziandio verso le altre nazioni; le quali pagano amaramente il fio dell'averci usurpata la signoria legittima. L'Europa divisa di credenze, d'instituzioni e d'interessi civili, o è lacerata dai tumulti e dalle guerre, o fra i prosperevoli incrementi delle sue arti ed industrie, e gli altri benefizi della pace, inferma languisce, perchè è ricaduta nell'anarchia spirituale dell'età pagana e dei tempi barbari. Imperocchè quanto la monarchia universale, tentata da Carlo Quinto e da Napoleone, sarebbe infausta ai popoli e nemica dei loro progressi; tanto un imperiato morale è necessario a mantenere la concordia e la vita dello spirito nel gran corpo delle nazioni. Ed è senza fallo questa parte di vero, che fece arridere a quel sogno antico e funesto

1 *Dell' Ontologia e del metodo*, p. 156.

i due supremi ingegni, che dettarono la Teodicea e la Di
Commedia. Ora il principato intellettuale di Europa, e
essa di ogni paese costumato e gentile, appartiene diri
mente all'Italia, non già solo per qualche vanto di natu
di fortuna, ma perchè la cultura nostra essendo opera
Cristianesimo, e abbisognando del suo concorso per dur
crescere e propagarsi, ivi dee risedere il sovrano motor
quella gran macchina, dove la religione ebbe culla, sta
regno non interrotto, e donde mossero le sue colonie
agli estremi del mondo. Che se il pacifico imperio del po
fice romano pare a molti scaduto dall'ampiezza e dallo sp
dore, ch'ebbe nel sorgere della civiltà moderna, qual n'
causa prima e principale, se non la mutata fortuna dei po
italici? La quale come tosto ritornerà nella pristina grande
rifiorirà la mistica verga dell'Aronne immortale del Vatica
e le nazioni divulse e oggimai non avvezze a vedersi e
assaggiarsi che in battaglia, faranno di nuovo un solo o
sotto un pastore [1]. L'indebolimento del primato italia

[1] Il pontefice romano è negli ordini intellettivi e religiosi il vero *p
cipe dei due emisferi, che piglia e serba il mondo, ed è signore del te*
(*Soulkarnein, djihanghir djihandar, sahib kiran,*) secondo la met
energica e biblica degli Orientali. Questa e altre simili denominazion
tate in Oriente, esprimono l'idea o vogliam dire il tipo dell' unità prim
e finale della specie umana, adombrato in tutti i miti asiatici più vet
tipo ideale, che i grandi conquistatori da Dionisio e Sesostri fino a T
e a Napoleone cercarono in vano di effettuare colle armi, e che il Cri
nesimo solo può mettere in atto colla parola. Il sottentrare del sens
Idea, e della forza fisica alla morale, ha adulterato in ogni tempo
concetto primigenio presso i vari popoli, prodotti i sanguinosi tent
della monarchia universale, e sviata la stessa gente eletta, sostitu
l'aspettativa di un liberator temporale a quella del vero Messia, salv
e restitutore dell' unità perduta nell' umana famiglia. Intorno ai sud

e poscia la sua rovina, lo sperpero di questo potere, quasi spoglia del vinto divisa fra i vincitori, fu la vera cagione di quelle lunghe ed orribili calamità, che afflissero i nostri padri, e di quel letargo inquieto, in cui è immersa l'età presente. Da ciò nacquero lo scisma, l'eresia, la miscredenza, le guerre secolari, le rivoluzioni violente e spaventevoli, e gli altri mali, che nei bassi tempi furono effetto della barbarie superstite, ma che ora, (divario notabile,) rampollano dall'incivilimento, il quale gli fomenta e gli educa, invece di sterminarli, perchè fu viziato nelle radici. Invano altri popoli ricolsero lo scettro lasciato a terra e si sforzarono di risuscitare a lor profitto una potenza abbattuta; chè i dominii contro natura sono tirannici e non fruttano. Imperocchè alcuni di questi popoli posti a settentrione e sull'orlo di Europa, non possono influire per modo pacifico e durevole nel rimanente di essa; e a tutti mancano quella celeste elezione e quelle condizioni storiche, che alla sublime e paterna dittatura si richieggono. Tal è fra le altre la nazion francese, a cui il sito felice, il genio vivace e ambizioso, la versatilità dell'ingegno, la facilità del sermone [1],

vocaboli, vedi l'Hammer. (*Hist. de l'emp. ottoman,* trad. par Hellert, Paris, 1835, t. II, pag. 2, 3, 9.)

[1] La troppa facilità dell'idioma che si parla e scrive produce il cicalio della lingua e della penna, rende gli uomini vaghi d'improvvisare in ogni genere, e nuoce doppiamente alla forza e alla profondità del sentire e del pensare. La lingua francese è buona al più pei ragazzi, non per gli uomini. Ma anche ai ragazzi, se si vuole che riescano uomini, giova la fatica, giova l'avvezzarli a domar gli ostacoli e vincere la natura, mettendo loro nelle mani strumenti proporzionati. I tironi di Roma si esercitavano e allenavano alla guerra con armi assai più pesanti di quelle che usavano nelle vere battaglie. Niuno può calcolare quanto nelle giovani teste della Grecia e del Lazio la difficoltà e la ricchezza e il genio sin-

la disinvoltura e l'amabilità delle maniere parvero conferir il diritto di sottentrare al defunto imperio italiano. E vera mente ella lo gode e lo esercita, da che l'altrui viltà e pa zienza, e la propria baldanza gliene diedero l'investitura Ma con che pro? Dicanlo tutti i popoli culti, in cui gl' in flussi gallici hanno guasti o spenti i costumi, le credenze, l letteratura, la lingua, e tronco ogni nervo di tempra e d virtù nazionale; giacchè quella stessa povertà d'idioma frivolezza di spiriti, che agevolarono la signoria, ne reser calamitosi e quasi incurabili gli effetti. Imperocchè se l' Eu ropa è divenuta bambina nei pensieri e nelle opere, se i buo studi sono scaduti e le lettere imbastardite, se la mort filosofia prenunzia il fato imminente delle altre discipline se ogni virilità e generosità di sentimenti e di azioni è spent o divenuta rara e quasi un miracolo, e la mediocrità pr vale universalmente sulla vera grandezza, se ne dee reca la cagion principale alle triste influenze dei nostri vicin Dicalo la stessa Francia, che travaglia dolorosamente d morbo pestilenziale agli altri comunicato; la quale, rosa d esso fin nelle viscere, e mendica nella sua opulenza, comi cia a presentire che la sua redenzione per la seconda volt dee uscir dall' Italia. La quale locata in mezzo alla region beatissima, che secondo un mito vetusto e fatidico è la pr

tetico dell' idioma ch' erano costretti d' imparare, conferissero a rinvig rire le potenze dell' animo e svolgere quelle della mente. Se i moder Tedeschi parlassero una lingua povera, analitica e imbelle come la fra cese, vogliam credere che sarebbero pensatori e eruditi così profon come sono? Il Botta, che non pecca per troppa filosofia nelle sue oper fa alcune osservazioni veramente filosofiche e bellissime a questo pr posito, che vorrei riferire, se non fossero troppo lunghe per una no (*Prefaz. alla Stor. d'Italia contin. da quella del Guicc.*).

pria sede e il regno di quel sole, che illumina e vivifica co' suoi raggi tutta l'Europa, piantata sul mare interno, per cui quasi con due braccia può stringere al seno ed affratellare con amplesso materno i due emisferi del globo, è quasi un vessillo di salute inalberato dalla Providenza al cospetto dei popoli, e venne fin dai tempi antichissimi preordinata all' educazione civile e spirituale del mondo. Il che ella sortì mediante quella schiatta ammirabile dei giapetici Pelasghi, donde uscirono gli Etruschi, i Greci e i Romani, e la cui vivace posterità si trova tuttavia sparsa e quasi immista sulle sponde del Liri, del Volturno e del Tebro. In niuna stirpe, come nella pelasgica, destinata a un reame universale e perpetuo, si videro così bene accolte e contemperate le doti più diverse, e all' eccelso ministerio opportune. Tali sono un acume d' ingegno vario e quasi incredibile, forza di raziocinio, fecondità e potenza d' immaginativa, attitudine a cogliere il vero nella speculazione, e il reale nella pratica, maschio vigore e costanza d' animo indomita, ardimento alle imprese ardue, e magnanimità straordinaria alle cose belle e grandissime. A questi pregi naturali Iddio soprannestò quei doni e titoli più eminenti, senza di cui è follia il pretendere l' imperio ideale, e sacrilegio l' attribuirselo. Lasci adunque l' Italia di esser ligia e discepola delle altre nazioni, e ripigliando in sicurtà di coscienza la santa superbia, che animava i nostri antenati, aspiri a ritornare qual fu in antico maestra di senno all' universale. A tal effetto non si richiede il ferro, nè l' oro, nè buona fortuna; ma solo ingegno ed animo volonteroso per usufruttuare il divino tesoro, che il cielo ne ha dato. Nè abbiasi paura di offendere la burbanza o di eccitare la gelosia delle altre genti; le quali, dopo un breve sdegno, benediranno i novelli apostoli, rin-

grazieranno la nazione salvatrice, che le avrà sottratte alla rovina, e ravviate sul sentiero di un nuovo incivilimento. Giacchè nei termini, a cui le cose sono ridotte, vano è lo sperare la salute di Europa, senza una missione di civiltà e di sapienza veramente evangelica, che è quanto dire cattolica ed italiana. Senza questo rimedio, gli stessi incrementi e progressi materiali mancheranno, la forza e la prosperità degli stati verranno meno, e l'Europa occidentale e australe sarà aperta alle illuvioni di nuovi barbari. E la barbarie esteriore accoppiata all'interiore partorirà un altro medio evo, e molti secoli d'ineffabili calamità, finchè dai paesi oltreatlantici vengano per avventura nuovi Pizarri e nuovi Cortesi di un'altra stirpe a contemplare le superbe ruine di Parigi e di Londra, e porre al giogo le scarse reliquie de' lor selvaggi abitatori.

LETTERA UNDECIMA.



LETTERA UNDECIMA.

Lodato sia il cielo, sig. Tarditi, poichè coll' ultima vostra epistola mi date facoltà di ripigliare e di finire la controversia incominciata, senza far violenza al mio genio e alla mia consuetudine. Imperocchè, se a voi dispiace l'udire chi *vi parli in modo disgradevole* [1], a me non garba meglio il dir cose disgradevoli a nessuno; e non inducendomi a farlo, se non sforzato, so grado a chi mi libera da questa necessità. Il che voi fate, assicurandomi delle vostre benevole disposizioni a mio riguardo, e protestando che non avete mai avuto intenzione di smaccarmi o di farmi ingiuria. Io tengo la

[1] *Lett. d'un Rosm.*, pag. 185.

14.

protesta per sincerissima, non avendo mai dubitato dell vostra lealtà, anche quando mi credevo di aver perduta l vostra benevolenza; e godo di vedere rinfrescata la nostr vecchia amicizia, e dissipate quelle ombre che l'oscurarono Ma nello stesso modo che io credo a voi le vostre intenzioni essere sempre state, quali mi dite, propizie e amorevoli, v dovete credere a me che non vi avrei trattato, come feci, s non fossi stato persuaso del contrario. E la mia persuasion fu cagionata parte dai vostri modi, e parte da quelli del uomo, che voi riconoscete e venerate come maestro. Quant a voi, io voglio appellarmene al vostro stesso giudizio, e star alla sentenza che voi medesimo pronunzierete, purchè vo gliate rileggere pacatamente le vostre lettere, in ispecie l seconda e la terza, misurandole, non dal vostro animo, m dal loro tenore, come fareste della scrittura di un terzo, ch vi fosse sconosciuto. Certo converrete con tutti quelli che l hanno lette, che l'autore di un tal componimento mostra d tenere il suo avversario per un uomo inetto a coltivare l scienza, di cui si occupa, e per ignorante i primi elementi d essa. Che divario fra il vostro procedere apparente e quell degli scrittori cortesi, non dico verso i loro amici e compa trioti, specialmente se costituiti in certe condizioni di fortuna che meritano qualche riguardo di urbanità, ma verso gl stranieri, e gli uomini perfettamente ignoti! Paragonate se vi aggrada, lo stile seguito da voi con quello che io tenni verso il Rosmini nella mia Introduzione. Niuno certo vorrà negare, che combattendo apertamente in quest' opera il sistema professato dal nostro compatriota, io abbia mostrato verso la sua persona e il suo ingegno un' altissima stima, e accompagnata la mia critica con tali lodi, che voi stesso non avete saputo trovar le più belle

commendarlo nello scritto vostro. Or quando voi per rispondere a una censura così moderata e così riverente, mandaste al palio le vostre lettere scritte in quel modo che tutti sanno, poteva io credere che non movessero da un ingiusto e superbo risentimento? Quando le ebbi lette, tre partiti mi si affacciarono allo spirito intorno al modo, con cui potevo governarmi; e li ventilai a lungo, prima di eleggere, perchè non soglio operare a caso, nè lasciarmi trasportare allo sdegno, come voi credete. L'uno si era di tacere affatto, e di lasciare che la mia Introduzione si difendesse da sè medesima. Io avrei pigliato volentieri questo partito, come il più consentaneo al mio pacifico umore, al desiderio che nutro di vivere tranquillo e di non turbare la tranquillità degli altri; giacchè coloro che mi attribuiscono sentimenti contrarii, e mi credono vago di *guerreggiare*, s'ingannano di gran lunga, e si mostrano ignorantissimi della mia indole e del mio costume. Oltre che, tacendo, avrei anche evitato di entrare in una controversia spiacevole con un mio compatriota ed amico, quale voi mi siete, e di porgere al mondo occasione, onde accusarmi di bile teologica; accusa che si suol dare dai sapienti del secolo, (i quali, come ognun sa, sono gente pacatissima,) contro chi difende il vero con qualche fervore, quando egli sia vestito di negri panni. Quanto io sia capace d'ira teologica, lo sanno anche coloro che meco usano familiarmente. D'altra parte, io non poteva dissimularmi che, tacendo, correva il pericolo di pregiudicare al vero; perchè essendo io persuaso dell' intrinseca falsità del Rosminianismo, e tenendolo per funesto alla religione e agli studi filosofici, quando mettesse piede nelle scuole cattoliche, senza essere almeno corretto da notabili e radicali temperamenti, il mio silenzio sarebbe paruto a molti una tacita confessione di avere il

torto, o almeno di essere impotente a difendere le mie ragio
E già fra i Rosminiani si bucinava che i miei argomenti n
reggevano a martello, e che dopo la vostra critica avrei me
le pive in sacco. Vero è che questo giudizio non era port
dai lettori imparziali della mia Introduzione, anche dopo
comparsa delle vostre Lettere; ma quanti si trovavano c
conoscessero il mio libro uscito di fresco alla luce e app
entrato in Italia? Quanti che avessero avuto pazienza di l
gere da capo a fondo, e di meditare un' opera di qual
mole, versante su materie astrusissime? E questa conside
zione mi aggiungeva nuovi stimoli per farmi entrare
campo; perchè quando un uomo ha consumata la sua v
in uno studio, e comincia a produrne i frutti con ispera
che non siano affatto inutili ai cultori della medesima di
plina, egli non dee consentire per una modestia e um
sconsigliata, che le sue dottrine ricevano lo sfratto prima
essere esaminate dai competenti estimatori, e che i s
libri, per così dire, siano soffocati avanti di nascere. Im
rocchè, se ciascuno è tenuto in coscienza a fuggir l'ozio, e
operare indefessamente, secondo il suo potere, in pro d
altri uomini, egli è obbligato in virtù dello stesso princ
a impedire che i suoi sudori e le sue fatiche riescano i
conde per opera dei male informati, o dei poco affezion
verso la sua persona. Ben sapete che come un padre h
debito di tutelare la sua tenera prole contro i pericoli e
mali che la minacciano, così un autore che dà fuori un lib
frutto di molte meditazioni e costatogli qualche lavoro,
provvedere che la riputazione di esso non sia distrutta d
ingiusti e appassionati assalitori, prima che se ne dia sente
dai buoni giudici. Chiunque abbia corse le vostre Lett
dee confessare che esse mirano a screditare affatto la

Introduzione, e a metterla in voce di uno scritto leggero, incoerente, superficiale, dettato senza sufficiente cognizione della materia, e con quella profondità che il Voltaire, (a cui mi avete paragonato,) recava nelle discussioni più serie. La quale opinione sul mio libro, che ora sarebbe forse più difficile ad allignare, poteva mettere radice, quando l'opera era quasi ignota, e voi divulgaste la vostra critica. Calcolate tutte queste cose, e ragguagliati gl' inconvenienti delle due parti, mi parvero maggiori quelli che potevano nascere dal mio silenzio; onde imitando i prudenti, che eleggono in conto di bene i minori mali, deliberai di rispondervi. Ma stetti alquanto dubbioso sul modo, con cui era meglio procedere, cioè se dovessi riscrivere con dolcezza, ovvero mostrare risentimento dei termini da voi usati. Io inclinava per natura e per assuefazione alla via più mansueta; perchè se voi credete che io sia iracondo di complessione o mi lasci traportare allo sdegno, non mi conoscete. Se io mi adiro talvolta scrivendo, lo fo in prova e deliberatamente, quando mi pare opportuno, non mai per moto repentino e sconsiderato dell' animo; giacchè lo scrivere e lo stampare per impeto, mi pare indegno di uno scrittore; se già non è un ragazzo o un uomo senza cervello. Persuadetevi, sig. Tarditi, che in tutti i miei libri non v'ha una sillaba, che non sia stata da me ponderata e scritta con animo posatissimo, anche quando pare dettata dall' affetto e dalla passione. D'altra parte, voi ben sapete, che lo sdegno, purchè sia ragionevole, non è sempre vietato, anzi è talvolta prescritto. Per chiarirvi ch' io desiderava di passarmela con voi dolcemente e amichevolmente, vi allegherò un fatto, di cui non dubiterete, se già non volete tenermi per menzognero. Il quale si è che io aveva cominciato a rispondervi colla stessa cortesia da me usata a prin-

cipio verso il Rosmini, ed era già bene innanzi nel n
lavoro ; ma quando alla prima vostra lettera succedettero
altre piene di fiele e di risentimento, (giudicandone da
apparenza,) mi parve di dovere mutar registro, scrivendo
su quel tuono che avete veduto. Imperocchè il mio sco
essendo il trionfo di quelle opinioni, che tengo per verissi
e indubitate, io dovea eleggere i mezzi più acconci a con
guirlo. Ora in questo povero mondo il predominio del ve
dipende non solo dalle ragioni, che si allegano, ma ezian
dal modo, con cui vengono espresse. Le buone ragioni so
sempre necessarie per vincere e consolidar la vittoria,
sole non bastano le più volte a conseguirla ; perchè molti l
tori prima di pesare l'intrinseco valore di quelle, attendo
alla franchezza e all' efficacia, con cui vengono proferite. E
veggono che l'autore le proponga timidamente e rimes
mente, non degnano nemmeno di addentrarsi in esse e
esaminarne la sostanza : le stimano *a priori* deboli e ins
sistenti : credono che chi le adopera abbia poca fiducia ne
bontà di esse : la sua modestia è recata a timore, la riserva
diffidenza, e la moderazione a debolezza ; tantochè s'int
duce nei leggenti una preoccupazione sfavorevole alla peri
dell' autore, alla bontà della causa che egli difende, e quin
all' effetto della sua opera. Che gli argomenti da me alleg
nel libro degli Errori siano di qualche peso, io non ne vog
altra prova che il Rosmini e i Rosminiani ; i quali tutti n
hanno finora osato imprendere seriamente la propria dife
benchè le accuse che io mossi contro il loro sistema sia
gravissime e intollerabili a ogni buon cattolico [1]. Ma se

[1] La recente critica del Tommaseo non contraddice a questa senten
poichè l'autore si contenta di muovere qualche obbiezioncella alle r

avessi esposti tali argomenti con maggior riserva, se avessi ricambiato con termini manierosi e modesti le vostre punture, imitando quegli avvocati che rovinano la loro causa, patrocinandola fiaccamente, per non osar rintuzzare la tracotanza degli avversari, i più avrebbero creduto ch' io era conscio di avere il torto, e non avrebbero nemmeno finito di leggere il mio libro. Niuno forse o pochissimi avrebbero attribuita la mia lenità a cortesia e mansuetudine : tutti o la maggior parte l'avrebbero recata a diffidenza ch' io m'avessi delle mie ragioni, a debolezza del mio ingegno, a paura che [illegible]e s' annidasse degli opponitori; cose tutte contrarie all' interesse della causa che io avvocava. Ora io dovea evitar questo scoglio, mostrando che non solo il mio parere era fondato su buone ragioni, ma che io era altamente persuaso della bontà di queste, e non avea il menomo timore di chi volesse impugnarle. Il che io potea fare, senza rendermi millantatore ; essendo veramente convinto dopo lunghissimo esame, che le mie conclusioni non ammettono replica nè istanza di sorte. E finora l'effetto non mostra che io abbia il torto ; giacchè son trascorsi due anni, da che io convenni il sistema rosminiano al cospetto del pubblico, accusandolo di errori gravissimi, e fra gli altri di ateismo, e niuno finora ha ardito purgarlo da questa orribile accusa. Tal è la trista necessità, a cui mi vidi ridotto dalle vostre Lettere e dal procedere del Rosmini. E come avrei potuto fare altrimenti, dopo le cose passate col Rosmini medesimo? Non avea io usato a suo riguardo tutta l'urbanità, la sopportazione e la modestia, di cui un uomo è capace? Non avea ricambiate le

proprie opinioni, ma non fa pur mostra di voler entrare nella controversia agitata fra me e il Rosmini.

ingiurie colle lodi? Le villanie coi complimenti? Non avea tentati tutti i modi di riconciliazione e di concordia? E a che mi valse la mia dolcezza? Che frutto cavai dalla mia moderazione? Quello di accrescere l'acerbità e i soprusi dell' avversario. E se io finalmente mutai tenore, non siete voi medesimo, sig. Tarditi, che mi avete suggerito di farlo, che mi ci avete quasi obbligato? Perdonatemi, se io vi parlo con sincerità, e v' imputo un' inavvertenza, che mi par singolare dalla parte vostra. Imperocchè essendomi io inchinato al Rosmini, e avendolo lodato, mentre gli esponevo umilmente le mie obbiezioni, voi torceste contro di me quelle lodi, mi ascriveste a colpa la gentilezza, e mi faceste passar per un uomo a sè medesimo ripugnante, perchè non mi dava il cuore d'imitare il vostro maestro nella sua scortesia [1]. Se non che, voi avete in ciò imitato, senza avvedervi, il vostro duce; il quale vedendo che io dissimulavo lo scritto ingiurioso da lui pubblicato contro di me, e continuavo a usare verso di lui la cortesia solita, per riconoscere la mia moderazione, e mostrarsene grato, fece una ristampa di esso. Confessate, sig. Tarditi, che questo procedere non è il più acconcio di tutti a rendere temperati i vostri avversari; e che se a questi accade di perdere la pazienza, la colpa è in parte vostra. Ma non pensate mica che per tal cagione a me sia toccato di scordarmi questa virtù; perchè se mi risentii, e ricorsi talvolta

[1] Questo costume è comune sottosopra a tutti i Rosminiani. Il Tommaseo è fedele, eziandio per tal rispetto, al genio della sua scuola. Forse le nuove lodi, date da me alle parti lodevoli del Rosmini, in questa seconda edizione, mi verranno del pari rinfacciate, per mostrarmi in contraddizione meco medesimo. Ma io non credo che la rusticità degli avversari debba altrui impedire di essere cortese, quando ciò più non osta al trionfo della causa che si difende.

all' ironia e ai motteggi, il feci, parendomi l'uso di tali armi legittimo e fruttuoso anche per conto vostro. Conciossiachè la dolcezza e la moderazione sono eccellenti e buone da adoperare, quando mansuefanno, non quando aizzano maggiormente e inacerbiscono gli avversari. Ora, se trattando benignamente il Rosmini, egli e i suoi alunni diventavano sempre più aspri verso di me, io dovetti inferirne che la dolcezza in questo caso lavorava a rovescio, e in cambio di rimediare al male e allo scandalo, gli accresceva. Credetti perciò di dovere mutar verso, e tentare se la via opposta non fosse più accomodata a sortire l'effetto che mi proponeva; parendomi che nelle liti scientifiche da uomo a uomo, come nelle gare civili da popolo a popolo, la guerra sia legittima e santa, quando è richiesta a stabilire la pace. E non mi pento di aver preso questo consiglio; poichè, se non m'inganno, la mia tattica ha sortito il suo effetto, e vi ha addimesticati. Ecco che il maestro da due anni in qua è diventato manso, e per parte sua non s'ode più uno zitto. Quando io lo celebrava, egli mi bistrattava; ora che me gli sono rivolto, e senza mancare alla riverenza dovuta al suo grado e alle sue virtù, gli ho mostro che so anch' io occorrendo far tregua colle dolcezze, e usare uno stile più severo, egli si è tirato indietro. Prima, per una paroluzza, era tutto furia; ora che la materia è divenuta più grave, cheto come olio. Quanto a voi, se io mi fossi comportato altrimenti, non vi avrei data occasione di dichiararmi la vostra benevolenza, e con mio dispiacere continuerei a credervi mio nemico; e voi ignorando che lo stile tenuto nelle prime lettere potesse dispiacermi, continuereste ad usarlo con poca edificazione del pubblico. All' incontro il risentimento che ho mostrato, accertandovi che le amichevoli disposizioni del vostro animo erano frantese, vi ha porto il destro

di dichiararmele in modo così gentile, come avete fatto, io godo di avere in voi riacquistato un amico. Certo la cari cristiana non ha scapitato per questo successo, e io per m proprio conto ci ho guadagnato moltissimo.

Voi vedete che io non sono troppo acconcio ad affligger dell' esito avuto dal nostro litigio. Ma io me ne dorr gravemente, se mi fosse accaduto di mancare al rispet dovuto alla vostra persona, e di trascorrere nella menon ingiuria; perchè le ingiurie sono in ogni caso inescusabil e nocciono più tosto a chi le pronuncia che a chi le ricev Ma le riprensioni, quando non toccano l' onore, non so ingiurie, e possono talvolta esser lecite e scusabili, purc non offendano la carità e la giustizia. Quando e quan sia permesso all' uomo civile il contravvenire ai prece della buona creanza, lo toccherò fra poco: per ora mi bas il notare non trovarsi negli scritti miei una sola parol che ferisca la persona vostra, o quella del Rosmini, o qualunque altro nostro coetaneo. Io ho all' incontro pr testato sovente nel modo più espresso di credere alla re titudine del vostro animo, alla illibatezza dei vostri co tumi, alla purità della vostra fede. Ho fatto lo stesso ver il Rosmini: ho celebrato la sua pietà e le sue virtù: aggiunto che mi stimerei felice di rassomigliarlo per ques verso, non già per ripetere una formola di umiltà cristian ma perchè ne son persuasissimo nel più profondo de animo. Quando io vi chiamai religioso di professione, n volli già dire che foste frate; ma bensì che essendo laic non vi vergognate di professare pubblicamente quella r ligione che avete nel cuore; e con ciò credetti di far un elogio. Imperocchè il professare, stando nel mondo, a

tamente e generosamente la fede cattolica, non è virtù ai dì nostri troppo frequente anche fra i buoni; e i secolari hanno assai più merito dei frati e dei preti ad esercitarla. Se mi venne censurato gravemente il vostro modo di filosofare, e predicando per inette molte vostre ragioni, v' imputai un fallo inevitabile anche dai migliori intelletti, quando hanno una cattiva causa alle mani, la colpa non è vostra, nè del vostro ingegno, ma dell' opinione che difendete; e chiunque si accinga alla stessa impresa, foss' anco il Rosmini, (che essendo autor del sistema dee ragionevolmente saperlo difendere più di ogni altro,) non riuscirà probabilmente molto meglio di voi. Perchè nelle materie scientifiche, che non si aggirano solamente sul probabile, come gli affari pubblici e privati, ma sul certo, e son riducibili a un' esattezza presso che matematica, l' ingegno non può nulla contro il vero. E se riesce talvolta ad allungar la questione, avviluppandola, non può mai deciderla in suo favore: del che la vostra terza lettera mi porgerà forse una novella prova. Potrei dubitare del vostro ingegno, quando non vi avessi personalmente conosciuto; onde se nel difendere il Rosmini mi siete paruto assai da meno di quello, ciò nacque dalle angustie, in cui siete entrato, e dalle preoccupazioni, che s' insignorirono di voi; come credo di avere espressamente accennato [1], aggiugnendo, che mal combatteste per essere male armato, *colpa del fabbro e non vostra* [2]. Io non ignoro già il vostro valore nelle matematiche, e la riputazione di cui godete in questa parte; e siccome mi ricordo della sagacità giudiziosa, di cui facevate

[1] *Degli Errori filos. di Ant. Rosm.*, tom. I, lett. 2.

[2] *Ibid.*

prova, discorrendo meco delle materie speculative, credo che potreste ottimamente filosofare, quando vi volgeste a quei principii che soli possono partorire una buona filosofia. Ma permettetemi che vi aggiunga con pari sincerità, che non potrete riuscirvi, finchè vi ostinerete ad essere Rosminiano; nello stesso modo che l' ingegno più privilegiato non potrebbe al dì d' oggi diventare un astronomo pur tollerabile, se pigliasse le mosse dal sistema di Tolomeo. Oltrechè voi mi parete aderire alle opinioni dell' illustre Roveretano con un tal rigore, e (se mi comportate questo vocabolo,) con una tanta servilità, che non osate nè meno scostarvi dalle sue parole; il che nuoce non poco a quella libertà legittima, senza cui l' ingegno non prova nelle materie scientifiche. Quanto l' ossequio verso la fede e l' autorità suprema sua interprete giova a rinvigorire gl' ingegni anche nelle profane discipline, tanto loro nuoce una servil sudditanza verso le opinioni degli uomini. Il vezzo dei cattivi Pitagorici è funesto alla filosofia; onde i ripetitori troppo ligi di un sistema, anche ottimo, sono forse più nocivi che giovevoli alla scienza; perchè questa scrupolosa aderenza sarebbe solo ragionevole, quando il sistema fosse perfetto; cosa impossibile a verificarsi nell' umano sapere. Non mi farebbe adunque meraviglia, che il sistema Rosminiano sia stato sinora sterilissimo, ancorchè vero fosse; poichè lo studio de' suoi seguaci non consiste che a ripeterlo puntualmente, senza mutarvi pure una sillaba. Il che sarebbe bastato per impedirvi di fare filosofando quella pròva, che gli uomini capaci di apprezzarvi si promettevano dal vostro ingegno. Perciò in tutti quei luoghi delle mie lettere che vi sono paruti troppo acerbi, le mie censure, o se volete, le mie sferzate, mirano a ferire, non il vostro ingegno, ma il cattivo uso, che ne

avete fatto; non l'autore del libro, ma il libro stesso; non quell' uomo ingegnoso e savio, che promosse e favorì con liberi spiriti l'utile studio della scuola scozzese in Piemonte, ma il Rosminiano tenace, che giura in ogni parola del Nuovo Saggio, e consacra a una cattiva causa il tempo e le forze, invece d'impiegarle in migliori studi. Vi dirò di più che se vi ho trattato talvolta un po' aspramente, oltre le ragioni assegnate di sopra, l'ho fatto anche per vostro amore, tentando, se col farvi vergognare della vostra cattiva elezione, potessi farvi risentire. Imperocchè io non adulo nessuno, e tampoco le persone, per cui ho una verace stima. Io amo meglio di riprendere, che di adulare; perchè le riprensioni talvolta giovano, benchè siano causa, come i ferri chirurgici, di una doglia passeggera; laddove le lusinghe sono sempre dannose. Vedete adunque se io vi sia nemico, poichè studiandomi di farvi arrossire, ho voluto liberare l'ingegno vostro dalla tirannia di un cattivo sistema, e restituire un buon filosofo alla patria. Sapete quali sono i veri vostri nemici? Coloro che vi esortarono a scrivere le vostre lettere; che vi lodano di averle scritte; che celebrano la vostra elezione per avere abbracciata la difesa del Rosmini, vi confortano a proseguirla, e a sciupare cotesto ingegno e il fiore dell'età vostra in pro di un sistema ferito a morte, dal quale si può tanto cavare qualche costrutto, quanto trar sangue da una rapa. Questi sono i veri nemici, da cui dovete guardarvi, per quanto avete caro il bene e la riputazione vostra. Quanto a me io v'ho amato e stimato sempre, e ho preferito di mostrarvelo, trattandovi con ruvida sincerità, anzichè facendola da piacentiere e da adulatore. Voi direte forse che non avete bisogno delle mie ammonizioni nè de' miei consigli, e che io presumo troppo

di me stesso, se mi credo in grado di darvene, e voi disposto a riceverli. A questo stò cheto; ma desidero siate almeno capace, che se io ho errato per presunzione dal mio canto, o come poco avvezzo alle squisitezze moderne, non ho fallito per disamore o disistima verso di voi. Perciò quando vi dissi di *aver messi in disparte i modi urbani e pacati*, e citai in proposito una sentenza dell' Ariosto, voi potete chiarirvi a che fine l' abbia fatto. « Le ingiurie, » dite voi ottimamente, « non si riparano colle ingiurie, nè le scortesie « colle scortesie [1]. » Ma io non ho mai ingiuriato voi nè altra persona, se ingiuria vuol dir offesa dell' onore, e violazione della giustizia : fui bensì leso dal Rosmini nell' onor mio, e mi guardai cautamente dal rendergli il cambio. Quanto alle scortesie, questo vocabolo, se si piglia in senso biasimevole e odioso, non è applicabile, se non a chi è primo a dismettere i modi urbani e cortesi, e sforza altri ad imitarlo. Ora certo il cattivo esempio non venne da me nella mia controversia col Rosmini e coi Rosminiani. Che se voi chiamate scortese chi malmenato a torto fa un giusto risentimento, vi dirò che in tal caso la scortesia non è colpa, purchè non muova da appetito di vendetta, (la quale è sempre illecita e detestabile,) ma da amor del vero, da studio del proprio onore, da carità verso l' offensore, da desiderio di dargli un utile ammaestramento, e salvarlo da quei pericoli, in cui potrebbe incorrere, se non muta verso, abbattendosi a una testa più dura e ad un animo men moderato. Io tentai di richiamare i Rosminiani alla gentilezza colle buone, e non mi riuscì. Ho io dunque fallato, se ricorsi a uno spediente più severo, rendendo loro pan

[1] *Lett. d'un Rosm.*, pag. 190.

per focaccia, e combattendoli colle proprie armi? Non ho io invece da rallegrarmi del buon esito del mio stratagemma, almeno per vostro riguardo, poichè ho fatto un guadagno così prezioso, com' è il racquistare in pubblico la vostra benevolenza? Io ignoro quanto l'omeopatia possa valere in medicina; ma la credo qualche volta utile e efficace nel morale consorzio degli uomini; e l'amichevole indirizzo, che ha preso la nostra controversia in virtù di quella, non mi lascia pentire del mio consiglio.

Spiacemi di dover entrar nelle cose passate fra me e il Rosmini, avendone già parlato a lungo, e desiderando, anzi che rinvangarle, di seppellirle, se si potesse, in perpetuo obblio. Ma siccome voi ritoccate questo punto, mi è forza l'aggiungere due parole; le quali, spero, saranno le ultime che io dovrò proferire sopra un tema così ingrato. Nella risposta a voi indirizzata io non poteva disgiungere la vostra critica dagli scritti e dai portamenti anteriori del Rosmini, sia perchè voi vi presentavate come un caldissimo suo patrocinatore, e disposto a difendere ogni sua paroluzza, e perchè venni accertato da qualche persona, che la vostra controcritica era stata riveduta da lui; tanto che io dovea considerarla, come opera del Rosmini non meno che vostra, e tenere in solido il maestro e il discepolo come un solo avversario. La quale considerazione, avvalorata dal vostro modo di scrivere, contribuì non poco a farmi credere che voi mi foste malevolo, anzi che amico; non potendo supporre in un alunno così ligio e così infervorato disposizioni diverse da quelle del suo precettore. Ora voi volete persuadermi che anche pel conto del Rosmini io mi sia ingannato, e che questi sia sempre stato meco tutto tenerezza ed amore.

Tanta è l'opinione ch' io ho della virtù del Rosmini, che non posso certamente crederlo capace di odiar me, nè altri, e di calunniare in prova; ma tali sono d'altra parte i suoi portamenti, che non saprei spiegarli, se qualche sinistra preoccupazione non avesse fuorviata la bontà del suo animo, e fatto velo al suo giudizio. Voi per farmi ricredere ricorrete anche qui alle mie parole; e come dianzi vi aiutavate colle lodi da me date all'ingegno e al sapere del Rosmini, per mostrarmi in contraddizione colla mia dottrina, ora allegate ciò che mi venne detto dell'animo di lui, per chiarirmi ripugnante all'altra parte della mia critica. Perdonatemi, sig. Tarditi, ma voi camminate in questa faccenda molto inavvertentemente; poichè torcendo a colpa dei vostri avversari la gentilezza loro, gli costringete a dismettere questa virtù, per non darvi appicco, onde accusarli di contraddire a sè medesimi. Vi portate anche poco generosamente, facendo loro una imputazione, di cui non potranno mai rendervi il cambio, per ciò che spetta al Rosmini; al quale non essendo mai accaduto, ch'io mi sappia, di lodare i suoi avversari, ma solo talvolta di malmenare i suoi lodatori, niuno certo potrà opporgli che per questo rispetto egli discordi da sè. Ma qual è poi in fine questa mia turpe contraddizione? Eccola. In un luogo delle mie scritture io pongo il Rosmini fra *quegli uomini, che non s' offendono di chi dissente dalla loro opinione, per amor del vero, ed espone le cause del suo dissentire*. In un altro all'incontro io dico di lui, che *la vuol con tutti che osano menomamente contrapporsi alle sue sentenze, per quanto lo facciano con riserva e modestia, e si sforza di far ammutolire colle acerbità o col disprezzo chi osa pur contraddirgli*. Si può dare, dite voi, una ripugnanza più forte? Come mai due qualificazioni così contrarie possono convenire

allo stesso uomo? Voi avete mille ragioni, sig. Tarditi; ma avvertite che questa volta il mio sbaglio non può tornare a vantaggio del vostro maestro. Imperocchè, essendo indubitato che io ho preso un granchio in uno di quei due casi, cioè lodando il Rosmini o biasimandolo, resta a vedere dove sia l' errore e dove si trovi la verità. E siccome nelle quistioni di fatto, per risolverle plausibilmente, al fatto si dee ricorrere, bisogna in questo caso esaminare, qual sia stato finora il procedere del vostro riverito maestro verso i suoi avversari. Ora che egli abbia per costume di proverbiare i suoi oppositori più riverenti, e per ingegno, per indole, per dottrina degnissimi, basterebbe a provarlo il contegno da lui tenuto verso il Mamiani; laddove del contrario procedere io non conosco alcun esempio. Dunque, io confesserò volentieri a voi di aver preso un marrone, lodando la discretezza e la cortesia del Rosmini, e voi concederete a me di essermi apposto, quando biasimai l' asprezza e l' intolleranza di esso. Che dite, sig. Tarditi, di questa conclusione? Non vi par ella conforme alla buona logica? Se la vi quadra, la nostra disputa per questo punto è finita. Che se soggiugneste, ch' io sono stato un matto a lodare e biasimare altrui in modo così contraddittorio, vi pregherei ad avvertire la diversa data dell' elogio e della censura. Dove ho lodato il Rosmini, come modesto e cortese? Nell' Introduzione. Dove l' ho criticato, come uomo di poco garbo e insofferente d' ogni contrasto? Nel libro degli Errori rosminiani, posteriore a quello di due anni. E perchè ho rivocato nell' ultima opera un encomio fatto nella prima? Per una ragione semplicissima, che risulta dall' encomio medesimo. Se voi faceste un bel complimento a un signore, lodandolo di animo indulgente

e benigno, ed egli vi rispondesse, dandovi uno sgrugno in sul viso, continuereste voi a complir seco, e a celebrare la sua buona creanza? Nol credo; perchè in tal caso ogni termine di rispetto avrebbe troppo l' aria di un' ironia acerba e di una canzonatura, e potrebbe procacciarvi un secondo scappellotto, forse più scusabile del primo. Ora fate il vostro conto, che questo sia precisamente il mio caso. Nel 1839 io m' inginocchiai dinanzi all' ab. Rosmini, e gli dissi umilmente: *voi siete uno di quegli uomini, che non s' offendono di chi dissente dalla loro opinione, per amor del vero, ed espone le cause del suo dissentire*. Il Rosmini, senza fare alcun caso di queste ragioni e dell' umile dichiarazione che le accompagnava, rispose, ristampando una scrittura discortese, in cui egli tentava di rendere sospetta sopra un articolo importantissimo la purità delle mie credenze. Aveva dunque io il torto di ridirmi, e di affermare che il vostro maestro *la vuol con tutti che osano menomamente contrapporsi alle sue sentenze*, con quel che segue? Queste parole non esprimono elle il procedere del valentuomo? Non sono vere dopo il succeduto? Non sono tali da non potergli spiacere ragionevolmente? Imperocchè è credibile che chi si sdegna di essere trattato colle buone, non abbia per male, se altri mette seco da parte i rispetti. Dall' altro lato io non sono da incolpare, se riuscendomi l' avversario diverso da quello che stimavo, ho mutato tenore. Errava io a credere, che un Italiano, un filosofo, un prete, fosse di dolce e di mansueta natura? Poteva io supporre il contrario, senza fargli ingiuria? E quando l' esperienza mi ebbe disingannato, avrei potuto senza scherno continuar a parlare nello stesso modo? Non doveva anzi lagnarmene, come feci, acciò la querela servisse all' illustre autore di un utile ammaestramento? Ma quando mi venne lodato il

Rosmini, dite voi, io aveva già letto l'articolo del Cattolico contro di me; onde non sapete capire, come in appresso mi sia sdegnato di un affronto, che fu da me allora sopportato pazientemente. Adagio, sig. Tarditi, qui bisogna distinguere molte cose. Imprima, quando io stampai l'Introduzione, dove commendo la tolleranza filosofica del vostro maestro, io aveva inteso parlare dell'articolo, ma non l'avevo letto, perchè non mi era riuscito di procacciarmelo. E anche qui io debbo notare la singolar gentilezza del Rosmini; il quale stampò e ristampò uno scritto, in cui vengo accusato di un fallo gravissimo, senza farmene pervenire una copia, acciò io potessi difendermi; benchè egli certo non ignorasse quanto sia difficile a chi è nel Belgio il conoscere, non che il procurarsi, un articolo di giornale stampato sui confini d'Italia. Che se avessi potuto leggerlo, m'avete voi per sì semplice, o sì poco curante del mio onore, da pubblicare l'Introduzione, senza inserirvi almeno una nota di risposta a chi mi accusava di *non saper cautelarmi contro i lusinghevoli sofismi della giornata*[1]? Certo allora avrei fatto ciò che poscia feci nel libro degli Errori, quando ebbi il famoso articolo dalla cortesia di un amico. In secondo luogo la ristampa di esso articolo luganese è cosa assai più grave della stampa, poichè venne dopo l'Introduzione, in cui io combatto espressamente la dottrina, che mi viene imputata nell'articolo; tanto che l'accusa, che nel primo caso può essere scusabile, nel secondo è calunniosa. Certo, se il Rosmini avesse letta attentamente la mia Teorica, e conferiti i vari luoghi fra loro per cogliere il vero senso di ciascuno di essi, non mi avrebbe attribuita una dottrina tanto assurda in filosofia, quanto in religione; ma siccome egli recò in questa

[1] *Il Cattolico*, Lugano, 1839, tom. XIII, p. 101.

lettura una leggerezza incredibile, e frantese maravigliosamente tutti i luoghi dell' opera mia che ha citati, non mi stupisce, se non colse il mio pensiero nelle cose di maggior rilievo. Ma questa scusa non può militare per la ripubblicazione dell'opuscolo, dopo la stampa della mia Introduzione. Voi lo scolpate dicendo che non avea letto *tutto* questo libro. Ma io vi dico che dovea leggerlo, prima di riprodurre contro di me uno scritto, che in caso d'errore, diventava quasi un libello. Egli ne aveva tutto il comodo, poichè io gliene aveva mandato una copia, appena finita la stampa. Che se non volea leggere la mia scrittura, chi l'obbligava a ristampare la sua? Gli uomini pii e onorati, come il Rosmini, debbono procedere col calzare del piombo, quando si tratta dell'altrui riputazione. Debbono farlo sovrattutto, quando si mostrano tenerissimi della propria; perchè non debbono credere che l'onore importi agli altri meno che ad essi. Niuno è più schizzinoso del Rosmini in questa parte; e voi ben sapete com'egli abbia concio un recente scrittore, che osò porre in dubbio la rettitudine del suo insegnamento. E pure Eusebio cristiano protesta espressamente di credere che l'error del Rosmini sia solo dell'intelletto, e non l'accusa di essere sedotto *dai lusinghevoli sofismi della giornata.* Ma ciò non basta alle esigenze del vostro maestro; il quale va in collera, e s'arrabbia, e strilla, e s'indegna contro il povero Eusebio, come se questi appuntando la dottrina di un uomo privato e fallibile, se la fosse pigliata col cielo. Or come mai uno scrittore sì tenero del proprio onore malmena a sì buon mercato quello degli altri? Chi dice al Rosmini : voi avete preso errore innocentemente, sarà quasi un sacrilego o almeno un impudente; e il Rosmini potrà accusare leggermente, non la sola dottrina, ma la credenza altrui, senza incorrere in

alcuna nota di biasimo? Il Rosmini si duole che l'anonimo suo critico *non abbia usato seco il modo prescritto dal Vangelo nella correzione fraterna* [1], ammonendolo privatamente; ed egli non solo trasgredisce questo consiglio o precetto coi suoi avversari, non solo lancia nel pubblico contro di essi le più gravi accuse, quando sono assenti e possono difficilmente conoscerle e rispondervi, ma non esamina nemmeno accuratamente se siano fondate. Perchè non ha egli usato verso di me e l'illustre Mamiani quella correzione fraterna, ch' egli vuole si adoperi dagli altri verso di lui? E chi ha più l'obbligo di adoperarla, che il fondatore dell'ordine della Carità cristiana? Il quale dovrebbe più di ogni altro dar l'esempio di tal virtù. Ma ammonisca ed accusi pur in pubblico, se ciò gli è in piacere; purchè prima si accerti che le accuse stiano a martello. Questo è debito strettissimo di ogni uomo, che abborrisca dal rendersi calunniatore. Ora ciò non fu fatto dal Rosmini a mio riguardo, quando senza pur degnarsi di dare un' occhiata alla tavola del mio libro, (nella quale avrebbe veduto ch' io tratto a lungo di politica, e combatto espressamente gli errori da lui imputatimi,) rinnovò la sua accusa. Oltrechè s'egli diede almeno uno sguardo a quel tanto ch' io dico di lui, come voi confessate, che cuore fu il suo a ristampare uno scritto ingiurioso, quando io me gl'inchinava così riverentemente, e gli presentava la mia opera? S'egli è male, come voi dite, il ricambiare le scortesie colle scortesie, mi pare assai peggio il rispondere alla gentilezza ossequiosa con modi dispettosi e villani. In verità ch' io non so il concetto che cotesto vostro maestro si faccia di sè stesso e degli altri uomini. I più gran monarchi della terra sorridono al meschi-

[1] Rosmini, *Risposta al finto Eusebio cristiano*, Milano, 1841, p. 5.

nello, che fa loro omaggio, senza credere per questo di detrarre alla dignità propria; e il Rosmini accoglie colle contumelie e coi rabbuffi chi gli si mostra ossequente. Questa sorta di galateo è così singolare, che se altri per ispiegare come un uomo ingegnoso possa mètterlo in opera, imputasse al Rosmini di voler tiranneggiare la scienza, e regnar solo, e sforzarsi di spegnere ne' suoi principii chi anco da lungi minaccia l'assoluta sua signoria, non so come lo potreste scusare; perchè sebbene io non creda fondate tali imputazioni, (tal è la stima che porto al Rosmini,) negar non si può che le apparenze non siano talvolta loro conformi. Ma ciò che è più bello si è, che voi m'imputate di contraddizione per aver lodato la benignità di chi mi lacerava, senza por mente che mi ascrivete a fallo di non aver trapassati per tempo i vostri consigli, e mi biasimate di non aver fatto prima ciò che ha poscia eccitata la vostra indegnazione. Se io riscontro le scortesie colla stessa moneta, incorro, secondo voi, nel peccato pagano di Sacripante; se le contraccambio colle buone maniere e cogli elogi, sono contrario a me medesimo. Come ho dunque da fare? Ma se voi esaminerete la cosa più equamente, vedrete che io merito qualche lode per aver dissimulati nell'Introduzione i torti del Rosmini a mio riguardo, e il mio risentimento; lode tanto più meritata, se io sono di complessione irascibile e di umore sdegnoso, come voi credete. Imperocchè se bene io avessi inteso parlare genericamente dello scritterello del Rosmini, come di cosa contumeliosa, io tacqui per amor della pace, e per vedere se era possibile colla pazienza e colla dolcezza di ammansare la fiera. E se al vostro maestro non fosse venuto il capriccio di ristampare l'articolo, vi assicuro in coscienza d'uomo onorato, che non ne avrei mai fatto parola. Io pertanto mi governai come uno,

che vedendosi ingiustamente proverbiato, fa il sordo, o mostra di non capire le punture e le frecciate altrui, interpretandole umanamente, per disarmare la collera del discortese, e insegnargli con bel garbo ciò che dovrebbe fare, fingendo di credere che lo faccia. Che se il partito riesce a ritroso, e la furia monta vie più, e l'avversario si mostra intrattabile, non potete condannare l'amator della pace, se in grazia di egli s'induce suo malgrado a usar mezzi più efficaci, benchè meno blandi e piacevoli. Anche il metodo di Sacripante è buono e cristiano, quando giova a rintuzzare la soverchia arditezza dei Rodomonti. Che se voi non siete mai appartenuto alla classe dei Rodomonti, (il che mi piace di confessare espressamente, sovrattutto dopo la vostra dichiarazione,) non potete negare di aver fatto lega con alcuni di essi e di aver tenuto bordone ai loro soprusi, senz'avvedervene; onde non dovete recarmi a mal animo, se vi feci portare innocentemente una parte di quella pena, che stimate troppo *severa*, ma che certo è dolce, rispetto ai meriti, non vostri, ma altrui. Dico dolce; perchè ogni qual volta, tirato pei capelli, io avessi mancato verso l'onore del Rosmini di quei riguardi che gli si debbono, e resa sospetta la sua fede, ricambiandolo del buon tratto che fece a me, io avrei certo mancato al mio debito; ma l'offeso non avrebbe diritto di lagnarsene. Imperocchè in tali faccende, a sentenza dei buoni giudici, il torto giuridico è sempre di chi comincia.

Voi vedete adunque, sig. Tarditi, ch'io sono almeno scusabile, se accoppiando i modi tenuti dal Rosmini col tenore apparente delle vostre lettere, io mi son creduto in dovere di mostrarne in pubblico qualche risentimento. Ora godo che voi mi diate occasione di ripigliare il mio costume, e di se-

condare la mia natura, proseguendo e terminando amichevolmente una lite incominciata con termini alquanto diversi. Siccome però io sono sicuro che voi sapete distinguere la gentilezza dalla piacenteria, e non credete che per essere manieroso si debba offendere la verità e la schiettezza, vi aprirò ingenuamente l'animo mio, quanto all' effetto in me prodotto dalla vostra ultima lettera. Quando essa mi capitò alle mani, io credetti in sulle prime, che voi voleste continuare nella difesa del Rosmini, e che quindi aveste eletto il solo mezzo opportuno, che era quello di confutare vittoriosamente il primo tomo di quest' opera. Quanto adunque fu il mio stupore, udendo da voi che non l'avevate nemmeno letto per intero? Vero è che mostrate di non giudicarlo gran fatto degno di risposta, come quello che non è *il meglio adattato a mettere in credito nel nostro secolo positivo, nè la filosofia, nè molto meno coloro che la studiano.* [1]. Ma voi mi permetterete di non pigliare a rigore cotesta sentenza, poichè voi medesimo confessate di *non aver letto che qualche brano qua e là* di esso libro, *secondo che vi cadeva sotto gli occhi,* e poi di *averlo chiuso,* senza farne altro, *per lo stesso motivo,* soggiungete voi, *che voltereste le spalle a chi vi parlasse in modo disgradevole* [2]. Voi dunque non potete sentenziare, se la mia risposta stia o no a registro, e quindi se debba piacere o dispiacere al nostro secolo positivo. D' altra parte fra *quei brani che avete letti, perchè vi caddero sotto gli occhi,* io trovo da voi citata la mia decima lettera, in cui riepilogo sotto dieci capi le mie accuse contro il Rosminianismo. I quali capi sono da voi menzionati, ma non ci rispondete; giacchè non credo che a voi nè

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 188.
[2] *Ibid.*, p. 185.

ad altri cada in capo di dare il nome di risposta a quel poco che ne dite verso il fine del vostro poscritto [1]. Ivi, per esempio, per rispondere all'accusa d'idealismo e di panteismo, citate due parole di uno scrittor francese [2], che afferma il contrario, senza provarlo; e per dar maggior peso a un testimonio così formidabile, mostrandolo imparziale, aggiungete che esso *professa a Rosmini un' inalterabile amicizia* [3]. Quanto alle note di nominalismo e di scetticismo, ve ne sbrigate supponendo che io ho voluto *scherzare* [4]. Assicuratevi, sig. Tarditi, ch' io non ho scherzato, ma parlato da vero; e per provarvelo, vi prometto da galantuomo, che se voi pervenite a risolvere le mie obbiezioni, e a salvare il vostro maestro solamente su quei due punti, io mi fo rosminiano. Ma finchè voi vi contentate di menzionare i capitoli della mia accusa senza far altro, non potete averli per annullati, nè crederne purgato il vostro maestro. Aggiungete che nel mio primo tomo io non ho appuntato solamente il Rosmini, ma voi su alcuni articoli importantissimi, apponendovi, non già di sentire, (poichè vi ho sempre tenuto per uomo religiossimo,) ma di parlare talvolta contrariamente alla fede cattolica e alla buona teologia. Al qual proposito voi protestate espressamente nella vostra ultima lettera di *ritrattare senza eccezione le vostre espressioni e opinioni, quando vi sia accaduto di usarne alcuna men che cattolica* [5]. Ma se questa protesta è sufficientissima per mostrare la rettitudine del vostro animo e la

[1] *Ibid.*, p. 194-200.

[2] *Fragm. philos. par le marquis Gustave de Cavour*, Turin, 1840.

[3] *Lett. d'un Rosm.*, p. 195, 196.

[4] *Ibid.*, p. 195.

[5] *Ibid.*, p. 168, not.

purità delle vostre credenze, essa non basta a mettere in salvo la riputazione del sistema che difendete; giacchè siccome questo si connette logicamente colle sentenze erronee ed acattoliche, che vi sfuggirono dalla penna, e tolte via queste non si può più sostenere, ben vedete che ripudiando tali asserzioni, voi rigettate implicitamente la rosminiana teorica. Il che tanto è vero, che nella ultima lettera, a malgrado della nobile vostra protestazione, voi siete tirato dall' argomento a rimettere in campo qualcuna delle proposizioni biasimevoli, come avrò il destro di toccare più innanzi; onde senza avvedervene iterate la colpa nell' atto medesimo che la ritrattate. Tanto è vero che l'assunto di accordare il Rosminianismo colla fede e di renderlo ortodosso, è vanissimo e disperato; il che dovrebbe finalmente aprir gli occhi a coloro che lo professano. Egli può dunque parer difficile a chi non vi conosce il capire, come l'intendiate; e mi dorrebbe assai, se a taluno sembrasse che in vece di rigettare il sistema rosminiano, come indiviso da certi errori gravissimi in opera di religione, voi abbracciaste questi errori perchè inseparabili da quel sistema. Il qual sospetto non cadrà mai certamente nell' animo mio; tal è il concetto ch' io tengo della rettitudine e pietà vostra: ma potrebbe facilmente allignare in altri, ed essere cagione di cattivo esempio e di scandalo. Per evitare questo inconveniente non vi ha altra via, che il provare l'una di queste due cose; o che gli errori teologici che io vi ho imputati non sono errori, e che i conseguenti che ho tirati dal Rosminianismo sono ortodossi; ovvero che gli uni e gli altri non sono logicamente e inseparabilmente connessi colla dottrina del vostro maestro. Ora di questi due assunti il primo è evidentemente assurdo; resta adunque che i Rosminiani diano opera al secondo. Ma voi

sinora non l'avete fatto, passandovela con poche parole intorno ai corollari funesti del Rosminianismo, e ripetendo, qualcuno di quei postulati, che non si possono accordare colla buona teologia. Vero è che nella ultima lettera proseguite a difendere il vostro maestro contro la prima critica, che ne ho fatta nell'Introduzione; ma ben sapete che questo modo di difesa non è più a proposito dopo il mio libro degli Errori. Imperocchè le regole della dialettica prescrivono che nelle dispute, quando l'uno dei contendenti replica alle ragioni dell'altro, questi risponda alle nuove istanze, prima di entrare nelle altre parti dell' argomento; giacchè non si può stabilire un punto susseguente, se la controversia non è finita intorno a quelli che precedono. Voi dunque, se volevate da senno proseguire il patrocinio del Rosmini, dovevate prima di tutto pigliar la difesa delle due prime vostre lettere, da me combattute nel primo tomo di quest' opera; e quando vi fosse riuscito di averla vinta su questo articolo, avreste potuto por mano a giustificare il vostro maestro sul rimanente. Il che era tanto più conveniente, che nell'ultimo mio scritto io dichiarai più a lungo, particolarizzai più per minuto, e riepilogai con maggior precisione i vizi del sistema rosminiano; attalchè contro di esso dovevate volgere le vostre armi, se volevate aspirare all' onore della vittoria. Ma voi all' incontro, trascurata l'opera più recente, e contentandovi di dire che non appaga gli uomini *positivi*, benchè confessiate di non averla letta, continuate a guerreggiare contro la più antica; e rendete imagine di un capitano, che si confidasse di vincere la giornata, schermendo coi veliti che appiccano la zuffa, senza curarsi di venire alle mani colle squadre di grave armadura, che formano il grosso della battaglia. Se questa strategia vi si facesse buona, potreste facil-

mente credervi vincitore; giacchè quando io avrò mostrato, come farò in questo volume, che le ragioni della terza vostra lettera non sono più salde delle precedenti, voi senza far nessun caso della mia nuova risposta, o contentandovi di sfiorarla con poche pagine, potrete pubblicare una quinta lettera, e una sesta, e quante altre vi sarà in piacere, finchè il frutto che ne caverete non vi avverta dell' inutilità di questa fatica. Imperocchè, (permettetemi che ve lo dica per l'amore e per la stima che vi porto,) cotesto tenor di procedere non ingannerà nessuno; e in vece di darvi pur l'ombra della vittoria, non sarà buono che a suggellare e a rendere più manifesta la vostra disfatta. Non ingannerà nemmeno i Rosminiani vostri colleghi; i quali per ogni buon rispetto facendovi dintorno un po' di plauso e di schiamazzo, fremeranno nell' animo loro vedendo che uno dei loro migliori campioni provvede in tal modo agl' interessi della setta comune. Ecco le cose che io sono andato fantasticando colla occasione della vostra ultima lettera; e siccome non so acconciarmi nell' animo, che voi giudizioso, come siete, e come io vi conobbi anticamente, non abbiate fatto sottosopra le medesime considerazioni, mi sono infine risoluto, che col dar fuori la quarta epistola voi non abbiate tanto voluto difendere il Rosmini, quanto fare per conto vostro una ritirata onorevole. Nel qual caso mi par da lodare la vostra elezione, così circa il fine che vi siete proposto, come intorno ai mezzi posti in opera per ottenerlo. Imperocchè, quanto ai mezzi, volendo tirarvi indietro, conveniva evitare ogni mostra di voler seriamente continuare la pugna; il che voi faceste, lasciando intatto il libro degli Errori, e notificandomi che non ne avevate letto, se non qualche brano qua e là. Affinchè poi la ritirata fosse onorevole e dignitosa, allegaste per iscusa le cose

disgradevoli che nel mio libro si trovano, come una ragion sufficiente per disimpegnarvi dal confutarlo : e ci aggiungeste un po' di mostra guerriera, pubblicando una lettera già composta prima che gli Errori rosminiani uscissero alla luce, e in gran parte già confutata anticipatamente da questi ; imitando que' soldati, che sforzati a capitolare e a rendere una fortezza impossibile a difendere, chieggono di uscire armati, in ischiera, a bandiere spiegate, cogli onori militari, passando in aspetto di neutri più che di vinti tra le file dei vincitori. Il che io vi consento di buon grado, anzi ve ne lodo, sia perchè le orrevoli vostre parti sono degne di tali riguardi, e perchè essendo io mosso dallo studio del vero e non da amor proprio in questa controversia, miro alla sostanza, non alla vanità del trionfo. Quanto al fine, il partito che avete preso mi par conforme alla prudenza e alla pietà vostra. Imperocchè la pietà non può consentirvi che continuiate a difendere il Rosminianismo, se prima non è purgato dalle accuse gravissime, che militano contro di esso ; e la prudenza non può permettervi di por mano a questa discolpa, se non siete ben certo di riuscirvi. La qual certezza non può più a quest' ora in voi annidarsi, da che il vostro stesso maestro, che più di ogni altro dee essere in grado di salvare il suo sistema, se ciò può farsi da alcuno, non osa pigliarne la difesa. E chiunque conosca il costume del Rosmini, e i portamenti da lui tenuti finora cogli avversari suoi, sa troppo bene ch' egli non si riduce mai a tacere, se non quando è convinto che non approderebbe nulla a parlare.

Io non so, se il silenzio, che il vostro illustre maestro tiene da due anni sulle imputazioni rilevantissime fatte alla sua dottrina, si debba anco chiosare per una tacita rinunzia di

essa. Se non fosse di certi rumori, che giunsero insino a me, e che mi tengono sospeso su questo proposito, io non ne avrei alcun dubbio; e lo crederei tanto più volentieri, che questa riserva sarebbe onorevolissima al carattere di lui, e conforme ai doveri del grado sacerdotale. Niuno ha più di me apprezzate le virtù del Rosmini; niuno lo venera maggiormente ancor oggi, malgrado le cose occorse; onde mi parrebbe tanto più bello e convenevole che avvedutosi del suo errore innocente, egli non si ostinasse a difenderlo, e lo passasse con un savio silenzio. L'errare è proprio di tutti, eziandio degl' ingegni più segnalati; e quando lo sbaglio è incolpabile, il ricredersi, (che in ogni caso onora presentemente chi 'l fa,) aggiunge nuovo lustro alla riputazione avvenire, senza nulla detrarre alla preterita. Il Rosmini cadde in uno di quegli errori che sono propri degli uomini ingegnosi; egli fu sedotto da una novità speciosa, con cui gli parve di poter ristorare la filosofia; e l'illusione fu tanto più grande, ch' egli trovò la confermazione de' suoi pensieri nel semirealismo del medio evo. Ma egli non s' avvide che questo sistema produsse il nominalismo, il Cartesianismo, il sensismo, e tutti gli scandali dell' eterodossia moderna. La novità ha tanta efficacia sullo spirito umano, che quando ella si presenta sotto una sembianza onesta e religiosa in sè stessa, e come il ristauro di una dottrina vecchia e di qualche rinomo, (congiungendo par tal modo i vantaggi della pellegrinità a quelli di un' antichità apparente,) non è meraviglia, se anche gli uomini migliori e più timorati si lasciano prendere al suo attrattivo. L'unico modo in questo caso di evitar l'errore consiste nel maturare a lungo i propri pensieri prima di pubblicarli, e nel rivolgerli e squadrarli sotto tutti gli aspetti possibili. Se il Rosmini lo avesse fatto, egli è im-

possibile che il suo ingegno acuto e profondo non avesse avvertiti i vizi del suo sistema, e non ci avesse rimediato, risalendo all' antico e sincero realismo, invece di dargli il bando, com' egli fa espressamente. Ma se altri gli mostra tali difetti, ed egli in cuor suo li riconosce, (e non potrei altrimenti interpretare il suo triennale silenzio, senza far torto al suo onore,) vorrà egli negarli pubblicamente? Io sarei grandemente colpevole, se nella presente controversia intendessi a mortificare qualcuno, e sovrattutto un uomo così onorando, com' è il Rosmini, e a confondere l' interesse della mia causa con quello della mia persona. Quando la ragion vince, e il torto perde, il trionfo è comune a tutti quelli che amano il vero. Niuno può ringalluzzarsi di aver colta la verità, nè rimproverare altrui un errore incolpevole, senza dimenticare di esser uomo, e sottoposto allo stesso infortunio.

Homo sum, et nihil humani a me alienum puto.

Io sono persuaso quanto altri di questa bella sentenza, e se nel caso presente credo di aver ragione contro il Rosmini, e lo dico in modo così franco e preciso, lo fo perchè io non ci ho altro merito che quello aver di differito maggiormente a pubblicare le mie opinioni. Io vi posso dichiarar questo punto con un esempio, che mi richiamate alla memoria. Voi ricordate molto gentilmente nell' ultimo scritto un vostro amico, col quale dieci anni fa andavate a diporto, e conversavate di opinioni speculative. « L' amico, » dite voi, « fu il primo che mi parlò con « molta lode della dottrina filosofica del Rosmini, e mi « esortò a studiarla; » benchè, voi soggiugnete, « egli finisse « per trovare radicalmente falsa quella dottrina filosofica,

« che sola a me par vera [1]. » Ciò è verissimo; e avreste potuto aggiungere che l' amico fin d' allora ripudiava radicalmente i principii del Rosmini, ed era convinto che l' ontologia dee precedere la psicologia nell' ordine logico della scienza; ed egli si rammenta d' avere avuto con voi su questo punto parecchie gare amichevoli. Che se vi parlò con molta lode dell' opera del Rosmini, e vi esortò a studiarla, egli non fece se non dirvene sommariamente quello che poscia ne scrisse in due opere successive, nel punto stesso che ripudiava i canoni cardinali di quella dottrina. Imperocchè l' amico porta questa opinione, che l' errore scientifico, (ben diverso per gli effetti dall' error popolare,) quando è ingegnoso e profondo, giova grandemente alla scoperta del vero; onde non è meraviglia, se quantunque alieno dal sistema rosminiano, egli lodasse oltre l' ingegno dell' autore, alcune parti dell' opera, e vi consigliasse a studiarla tutta, come avrebbe potuto esortarvi egualmente a studiare, verbigrazia, il Trattato sulla natura umana dell' Hume, o la Critica di Emanuele Kant, (in caso che tali scritti vi fossèro stati ignoti,) benchè la dottrina di queste due opere si fondi su principii onninamente falsi. Ma certo egli desiderava che voi recaste in questa lettura quella moderata libertà di spirito e quella cautela che sono necessarie a chi è filosofo, e ha la buona ventura di potersi governare filosofando coi principii delle vere credenze. Così fece l' amico per proprio conto; onde, se quando con voi discorreva, vedeva il vizio del sistema Rosminiano, senza sapervi rimediare, più tardi ne rinvenne il modo; e trovollo per via semplissima, collocando in capo all' enciclopedia

[1] *Lett. d' un Rosm.*, p. 186, 187, not.

umana una verità razionale, che campeggiava ab antico nel frontispizio della rivelazione. Prima che questa luce gli balenasse allo spirito, e gli facesse concepire il principio di creazione, come assioma protologico del sapere, egli avea tentato di costruire l' edifizio della scienza prima colla semplice nozione dell' Ente reale, somministratagli da molti autori ortodossi ed eterodossi; ma l' opera sua riusciva sempre al panteismo. E quando il Nuovo Saggio comparve, egli studiandolo, si avvide che l' ente possibile del Rosmini non approdava meglio dell' altro; poichè, se il primo era pregno di conseguenze panteistiche, l' ente rosminiano spogliato della realtà conduceva a uno scetticismo assoluto. Ora il panteismo nudo e rigoroso e lo scetticismo spaventano del pari la coscienza e la religione; il panteismo attenuato, modificato, corretto, non s' accorda colla buona logica. L' amico adunque, finchè non si fu abbattuto nel vero principio che lo trasse d' impaccio, si guardò molto bene dal pubblicare i suoi pensieri, credendo esser debito di ogni scrittore il non farsi filosofo in pubblico, prima di esser ben chiaro della verità de' suoi pensamenti; giacchè gli scritti, non potendosi ritirare, ed esercitando un' azione non passeggera, ma più o meno durevole, sono assai più importanti delle azioni. Laonde anche quando gli parve di aver colto nel vero, e sentì nascere in sè stesso una persuasione e una certezza filosofica, che dianzi non aveva gustate, non si affidò di pubblicare il suo sistema, se non dopo essersi accertato con lungo esame, che il suo principio e il nuovo metodo di filosofare, che ne risultava, armonizzavano con tutte le verità e si opponevano a tutti gli errori. Allora egli credette di potere prudentemente por mano a divulgar le sue idee, e finora non ha ragione, onde pentirsi di averlo fatto. Ma d' altra parte

egli si rallegra di non essere stato più pronto a farlo; e questa longanimità filosofica, per cui avendo cominciato a coltivar con ardore la filosofia all' età di tredici o quattordici anni, non si risolse a stampar nulla su questa scienza che verso i quaranta, è il solo merito ch' egli possa attribuirsi su qualche illustre e pio filosofo, che fu forse meno paziente nel maturare le proprie opinioni. Nè egli ricuserà di diminuire eziandio questo piccolo merito, attribuendone la causa, non alla sola elezione, ma ancora a certe vicende di fortuna, che travagliarono la sua vita esteriore, e ad un pietoso consiglio di quella Providenza, che indirizza le traversie umane a salutevole effetto. Voi vedete adunque, sig. Tarditi, che sebbene io mi creda, come l'amico, di non avere il torto nella disputa corrente, non ho tuttavia alcuna ragione d' insuperbirne, o di stimar meno la bontà, e l' ingegno de' miei avversari.

Egli è in virtù della stima da me portata a coloro che dissentono dalle mie opinioni, e specialmente al principale di essi, ch'io amo ancora di attribuire il suo lungo silenzio a un tacito abbandono della causa da lui abbracciata, senza lasciarmi spaventare dai romori che corrono in contrario, e dalle imprudenze di certi suoi discepoli. Imperocchè, se dovessi dar fede a queste voci, e supporre che il Rosmini, senza voler mettere in chiaro l'ortodossia del suo sistema, si ostini tuttavia a professarlo ed a propugnarlo, dovrei con grande mio rammarico mutare il concetto che ho avuto sinora dell'illustre filosofo. Per chiarirvi il mio pensiero, permettetemi, sig. Tarditi, ch' io discorra per qualche istante su questo presupposto, benchè lo tenga per falso; non essendovi nulla di più atto a mostrare l'improbabilità di

certe ipotesi, che a supporle momentaneamente vere, e a misurarne il valore dalla loro applicazione. Un autore, che si professa guidato da ottime intenzioni, pubblica un sistema di filosofia, predicandolo come vero, opportuno, propizio alla religione. Questo autore è un cattolico, un prete, un uomo obbligato per molti titoli a rimuovere ogni sospetto che altri aver possa della sua fede, e ad evitare le menome occasioni di seduzione e di scandalo. Alcuni studiosi, laici e chierici, deditissimi del pari alla religione, stimando la nuova dottrina conducevole a questa, l'abbracciano cupidamente, e si ingegnano d'introdurla nelle scuole, nei seminarii, negli atenei, e di propagarla nel mondo colla voce e coi libri. Sorge frattanto un uomo, che con modestia e cortesia dice al maestro e ai discepoli: « Amici, voi vi siete ingannati. Il sistema, che voi riputate favorevole alla religione, le è nemico; ed è un nemico tanto più formidabile, che non ne ha il sembiante, e propina il veleno agl'incauti sotto spezie di esca salutare. Così almeno ne pare a me, ed eccovi le mie ragioni. Esaminatele di grazia con animo attento e pacato; e se vi pare che non calzino, mostratemelo, usando la stessa cortesia, colla quale io ve le propongo. Vi prego solo a ventilarle seriamente, e a porre nel risolvere le mie obbiezioni la stessa contenzione di spirito, che io ho messo nel farle; perchè io le ho meditate assai prima di darle fuori, e leggendole, vedrete che non sono da disprezzare. Il negozio è degno di gran considerazione, e merita che pigliate questa fatica, giacchè, come buoni cattolici che siete, e sinceri adoratori delle comuni credenze, qual dolore sarebbe il vostro, se un giorno vi avvedeste di aver pregiudicato alla religione, in luogo di giovarle? Di aver seminato il loglio, in vece del buon grano? Distrutto, in cambio di edificare? Corrotta e non migliorata la

generazione novella? Di avere spianata la via allo scetticismo, al panteismo, all'ateismo e alle altre pesti della filosofia moderna? Di avere insomma aggravata la malattia intellettuale del secolo, invece di porvi efficacemente rimedio? Mettete adunque da parte tutti gli umani rispetti, che senza grave colpa e direi quasi senza sacrilegio, non possono intervenire in queste contese. Io crederei di farvi ingiuria, se in materia di tanto importanza, vi stimassi capaci di consigliarvi colle misere considerazioni dell'amor proprio; giacchè qui non si tratta di noi, ma del vero. Le vostre intenzioni sono dirittissime, e niuno più di me ne è capace; ma voi sarete capaci altresì di non essere immuni da errore; onde non rifiuterete di riesaminare la vostra dottrina, e se le mie ragioni non vi paiono a proposito, di dichiarare in che consista il loro vizio, così per mia propria instruzione, come per edificazione del pubblico; il quale potrebbe scandalizzarsi del vostro silenzio in cosa sì grave, e male interpretarlo. E la domanda che in solido io fo a tutti voi, è specialmente indirizzata al vostro maestro; il quale essendo l'autore del sistema accusato, e trovandosi investito della dignità del sacerdozio, ha più di ogni altro l'obbligo di non recedere in questa controversia, e di render conto della sua dottrina dinanzi a Dio e agli uomini.» Non vi pare che questo linguaggio sia franco, moderato, rispettoso, cristiano? Or come credereste che sia stato accolto? Colle mormorazioni e col dispetto. Il povero critico fu trattato come un importuno, che si vuol frammettere nelle altrui faccende, e turbare l'altrui quiete; quasi che la filosofia, la religione, il vero, la scienza siano un patrimonio di pochi privati, da cui gli altri vengano esclusi; o a guisa delle cose che non appartengono a nessuno, debbansi avere per legittima preda del primo occupante. L'autore

del sistema accusato in modo tanto solenne e pur così riverente, si ritira dall'aringo, senza però rinunziare alla sua dottrina; continua a professarla pubblicamente, benchè ella sia incolpata di ateismo, senza proferire una parola per liberarla da questa nota, come se tal nota e le altre che l'accompagnano, fossero una ciancia. Non si saprebbe nemmeno ch'egli conosca l'accusazione, benchè pubblica, se non ristampasse un suo scritto calunnioso contro l'avversario, e non aggiungesse in una postilla la solita canzone degli autori che sono impacciati a difendersi, di essere stato franteso, senza però provarlo. Invano alcuni suoi discepoli più sinceri ed infervorati lo confortano efficacemente e ripetutamente a scolparsi: egli fa il sordo, o risponde di non potere, perche è troppo occupato. Questa bella scusa egli ha cura di stamparla per ogni buon rispetto. « Non avrei obbligazione di rispondere, » dic'egli parlando ad un altro critico, « nè risponderei certa« mente, se l'incognito autore avesse combattute delle mie « opinioni indifferenti; attesochè le sopraccrescenti mie « occupazioni mi tolgano il tempo e le forze da entrare in « discussione con quelli, che di loro osservazioni mi ono« rano [1]. » E qui giova il notare che queste parole furono scritte dall'illustre autore, quando egli aveva già veduta la mia Introduzione; onde qualche malizioso potrebbe sospettare che siano state suggerite da questo libro. Che se egli le avesse pronunziate in occasione della opera del Mamiani o della mia Teorica, sarebbero potute passare; poichè le opinioni del Rosmini che furono criticate dall'inclito autore del Rinnovamento, e da me nel mio primo libro, potevano aversi per indifferenti; ma come mai questa qualificazione si

[1] *Risposta al finto Eusebio*, p. 3.

può dare alle dottrine censurate nell'Introduzione? Le quali s'attengono ai punti più fondamentali della filosofia e della fede. Convien dunque credere che il Rosmini fosse disoccupatissimo, quando per tutelare *opinioni indifferenti*, egli aveva agio di scrivere un grosso volume contro un capitolo dell' illustre Mamiani, e un letterone contro un mio periodo; e che in appresso da quest'ozio beato e veramente invidiabile egli sdrucciolasse in un mare di faccende, onde gli manchi perfino il tempo di giustificare i suoi assunti contro le imputazioni più atte a conquiderli. E anche in questo caso, non saprei capire il suo contegno; perchè non so quale occupazione sia più grave di questa, nè qual dovere possa andarle innanzi; giacchè oltre l'importanza del primo vero, si tratta di una cosa che tocca l'edificazione del pubblico e il decoro dello stato, a cui il Rosmini appartiene. E veramente la prudenza del vostro autore stupì talmente ed afflisse la stessa sua scuola, che voi per supplirvi, non esitaste a discendere animosamente nella lizza, con consiglio forse più generoso che cauto. Ma senza entrare nel merito della vostra difesa, ben sapete che essa produsse una novella accusa più forte e stringente ancora della prima, a cui nè voi, nè il vostro maestro, nè altra persona, che io mi sappia, ha finora risposto. E pure son passati già quasi due anni, da che il nuovo scritto uscì alla luce, e corse l'Italia; e il Rosmini tace tuttavia non meno che i suoi discepoli. Uomini cattolici comportano che altri imputi il loro sistema di sensismo, di scetticismo, d'idealismo, di panteismo e di ateismo, e provi l'accusa, e non osan proferire una sola parola per ribatterla! Direte forse che l'accusa è calunniosa, e quindi indegna che le si risponda? Ma ancorchè fosse falsa, non sarebbe calunnia, poichè tocca, non già la persona, ma la dottrina degli avversari; e alle ac-

cuse gravissime contro una dottrina, corroborate dalle ragioni, è debito il rispondere. — Le ragioni assegnate sono deboli, insussistenti, indegne di *un secolo positivo*, e quindi sarebbe superfluo l'occuparsene. — Cotesto si dice da voi, ma niuno è obbligato a credervi sulla vostra parola, tanto più che affermate di non aver letto il mio libro. Dovete dunque provare almen questo, se volete che vi si creda; ovvero riferirvene al parere degl'imparziali. Interrogate tutti i lettori della mia opera, dai Rosminiani in fuori, per qual motivo essi credano che il Rosmini non ci abbia risposto; e tutti vi risponderanno, che ammutì per timore di essere illaqueato, e di rovinare la sua causa più parlando ancora che tacendo. Altrimenti un uomo così schizzinoso e insofferente di ogni contraddizione, come ognun sa che è il Rosmini, non si sarebbe mai ridotto al silenzio in materia sì grave. Che più? I Rosminiani medesimi, se sono sinceri, vi confesseranno che quando lessero la mia scrittura, ne furono spaventati; il che mostra che le mie ragioni son tali, che coloro, a cui importa, non mancherebbero di rispondervi, se credessero di poterlo fare. Vi dico tutto questo così ingenuamente, come vedete, poichè il successo avuto non è mio, ma della causa che ho per le mani. Nè credo che il Rosmini voglia ricorrere ai propri meriti personali, e alle testimonianze onorevoli, che ha ricevute dalla Santa Sede; inferendone, come voi fate, che un uomo così pio e così qualificato, com' egli è veramente, non ha potuto incorrere negli errori imputati, e che ciò basta a giustificarlo, senz' altra risposta. Voi aggiugnete in questo proposito le seguenti parole: « Siccome io credo che nè voi, nè i « vostri seguaci non vorrete incontrare la taccia che cortese- « mente date al Rosmini e a' Rosminiani, di credervi cioè voi « il Papa, ed i vostri seguaci la Chiesa; così ci permetterete

« d'essere tranquilli riguardo alle suddette accuse sull'ete-« rodossia della dottrina che seguitiamo, almeno finchè gli « oracoli della Chiesa non abbiano pronunciato [1]. » Assicuratevi, sig. Tarditi, che io non incorrerò mai in un peccato così ridicolo; ma ancorchè ne fossi capace, non potrei cadervi in questo caso, perchè ciò non fa nulla al presente proposito. La quistione che ora si agita non corre già fra me e il Rosmini, ma fra le mie ragioni e quelle dell'avversario : è una quistione scientifica e non personale, almeno secondo il mio intendimento. Io sarei certamente degno di riso, se pretendessi che qualcuno credesse alle mie parole, per l'autorità della mia persona; ma io domando solamente che le mie ragioni siano discusse, si approvino se buone e salde, e nel caso contrario vengano annullate. Voi all' incontro mi parete cadere nel fallo che ora mi imputate, allorchè ripudiando con poche parole e con magnanima sprezzatura gli argomenti del mio ultimo libro, non li credete pur degni di esame. Quando il Rosmini diede fuori il suo sistema filosofico, io mi guardai dal dirgli cattedraticamente : voi avete il torto; ma studiato bene il libro, esposi per minuto i motivi che m' inducevano a riprovarne la sostanza. Il Rosmini tacque, e il suo silenzio non si può interpretar con suo onore, se non pigliandolo in conto di ritirata. Voi più confidente entraste in campo, e alle mie ragioni contrapponeste le vostre. Io replicai e mostrato che i vostri argomenti, non che distruggere i miei, non erano pure atti a debilitarli, rinnovai e dichiarai più spiegatamente i vizi ch'io trovo nel Rosminianismo; i quali vizi son tali da fare inorridire ogni uomo pio e cattolico. Voi non rispondete un iota alla mia replica,

[2] *Lett. d'un Rosmin.*, p. 197, 198.

e vi contentate di dire che non mi si dee credere, perchè io non sono il Papa. Ma per la vita vostra, sig. Tarditi, che modo di raziocinare è cotesto? Dunque acciò un autore possa combattere un cattivo sistema di filosofia o di religione, e abbia diritto di essere udito, egli dee essere il sommo pontefice? Le sue ragioni non varranno nulla, solo perchè il proponente è persona privata? Coloro che sostengono l'errore da lui combattuto, potranno in coscienza continuare a professarlo, anche quando sono impotenti a difenderlo, col solo pretesto che chi lo ha svelato non è investito della dignità suprema? E pur le vostre parole, se hanno qualche senso, non possono significare altro che questo. Ciascuno certamente *vi permetterà di essere tranquilli,* per ciò che concerne la bontà del vostro sistema, quando avrete chiarito dimostrativamente che le opposizioni mosse contro di esso patiscono ragionevole istanza. Ma finchè questo non vien fatto, e militano contro di quello le più formidabili incolpazioni, communite da tali prove, che niuno de' vostri ha finora osato impugnarle, non sarò già io, nè altra persona privata, ma la vostra coscienza medesima, che non *vi permetterà di essere tranquilli,* se vi ostinate a perseverare nelle vostre opinioni.

Quanto agli elogi fatti dalla Santa Sede al vostro maestro, essi tornerebbero a proposito, se io avessi menomamente rivocato in dubbio l'ingegno, la pietà e la dottrina dell'illustre autore. Ma protestando anzi di riconoscere quanto egli vaglia per questi tre rispetti io non gli ho imputato altro che un errore intellettuale; e voi sapete quanto me che gli errori dell'intelletto possono cadere eziandio negli uomini per valor d'ingegno, bontà d'animo e copia di sapere più eminenti. Che se voi pretendeste che quando la Santa

Sede commenda queste tre parti in un uomo privato e vivente, essa intenda di autenticare anche solo indirettamente le sue dottrine, voi pigliereste un grave errore, e non mi sarebbe difficile a mostrarvelo. Non occorre però che io lo faccia, poichè voi medesimo lo confessate, quando riferite le parole del sommo pontefice, soggiugnete: « Con questa citazione io « non intendo di volere in certa maniera far credere che la « dottrina dell' ab. Rosmini sia dalla suprema Autorità della « Chiesa sanzionata; tuttavia essa non è inopportuna rispetto « alle suddette vostre accuse [1]. » Se non che, l' ultimo membro di cotesto periodo contraddice al primo; giacchè se voi non intendete di avvalorare le dottrine del vostro maestro colle lodi date dal sommo pastore alla persona di lui, la vostra citazione è *inopportuna*, non avendo io mai inteso menomamente di detrarre ai pregi personali del Rosmini, ma solo alla verità di una parte delle sue dottrine. D'altra parte, se per debilitare ciò che dico contro la dottrina, non giudicate *inopportuno* di allegare l' encomio fatto alla persona dall' autorità suprema, date segno di credere che gli oracoli di questa abbiano mirato a *sanzionare*, come voi dite, in qualche modo le opinioni del personaggio lodato da essa; il che è contro il vero e contro la vostra protesta medesima. Nel resto che l' elogio del santo Padre non abbia avuto la menoma intenzione alla dottrina rosminiana, si ritrae da un fatto evidente; il quale si è che poco tempo dopo la pubblicazione delle Lettere apostoliche da voi citate, un' opera del Rosmini soggiacque in Roma stessa a gravissime critiche; il che prova, che anche dopo l' elogio fatto alle egregie qualità del Rosmini, i suoi scritti non sono tenuti per immuni da

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 198.

errore, nè tali che non possano essere senza temerità censurati. E quando aggiungete che il Nuovo Saggio fu pubblicato molto tempo innanzi, e dato fuori in Roma, per inferirne che non contenga i germi di quelle ree conseguènze che io ci trovo, perdonatemi se io vi rispondo, che discorrendo così, voi mostrate di mal conoscere la prudenza e tolleranza romana. La Santa Sede, che da coloro che non la conoscono viene accusata di essere avversa ai progressi legittimi dell' umano sapere, e di volere tiranneggiar le menti con dispotico imperio, è forse l' autorità più mite, più dolce, più benigna e tollerante del mondo. Quanto ella si mostra tenace e inflessibile a mantenere incorrotte le verità divine che sono accomandate alla sua tutela, tanto ella ama di lasciare un libero campo agli ingegni in tutte le parti dell' umano sapere. E non solo ella ama la libertà filosofica, ma protegge la filosofia stessa e i diritti della umana ragione contro coloro che gl' impugnano: li protegge contro quelli che gli assaliscono per un improvido zelo, e vorrebbero in grazia del dogma divino spiantare la sapienza umana. Non è gran tempo, che alcuni illustri chierici francesi pigliarono questa folle impresa; e certo l' ingegno, l' eloquenza, gli applausi, i sofismi loro non mancavano. Ma ciò nulla valse contro il senno romano; e il mondo vide un singolare spettacolo, cioè i diritti e i privilegi della mente umana e della filosofia difesi in Roma, mentre erano acremente impugnati in Strasborgo e in Parigi. Se l' erudizione moderna, che per lo più cinguetta sul medio evo senza conoscerlo, studiasse gli annali delle scuole cattoliche in quei tempi, vedrebbe che l' esempio recente non ha nulla di straordinario; e che Roma fu l' autorità salvatrice della libertà filosofica nei bassi tempi. Vedrebbe che le condanne stesse di Roma mirarono al mantenimento

di essa; perchè Roma non condanna, non ha mai condannato che quei sistemi negativi, che dimezzano il campo della scienza, invece di ampliarlo; nel che appunto consiste la natura dell'errore. E nello stesso modo che il sistema cattolico è il più libero di tutti, perchè è il più largo, ed è il più largo perchè abbraccia tutte le verità e non esclude che gli errori, cioè le negazioni; così l'autorità regia e sovrana, principale conservatrice di questo sistema unico, non ha mai riprovato e condannato se non quelle opinioni, che ristringono e non propagano i confini dell'umano sapere. Che se il coartare i termini della scienza, e *diminuire il numero delle verità* naturali o sovrannaturali par libertà ad alcuni, e tirannia l'impedire che questo bel consiglio si metta in opera, Roma si dee ringraziare di non aver fatto a senno di costoro. Se gli avesse imitati, le dottrine platoniche, e con esse la buona filosofia, sarebbero perite in Europa; perchè i nominalisti di ogni colore, che allora fiorivano, pretendevano di essere difensori della libertà, e inveivano contro la tirannide dei realisti; non dissimili dai sapienti moderni, che trovano, verbigrazia, in Abelardo il campione della ragione umana, e il nemico di questa nel mirabile antagonista di quello [1]. Ma il realismo, di cui Roma fu costante sostenitrice, salvò il Platonismo cristiano, e con esso mantenne incorrotta e perpetua la tradizione ortodossa delle scienze speculative; e giova qui il notare, che siccome il più illustre e schietto difensore del realismo nei secoli di mezzo fu insignito della romana porpora; così questo sistema è debitore a un altro porporato della più

[1] Veggasi, per cagion di esempio, la prefazione del sig. Cousin al *Sic et Non* di Abelardo.

bella esposizione, che se ne sia veduta nel secolo diciottesimo. Voi mi passerete questa piccola digressione, sig. Tarditi, perchè in questo proposito son sicuro, che non posso avervi avversario. Stando adunque che la Chiesa romana miri solo a impedire gli abusi, i traviamenti del filosofare, e la licenza dei filosofi, che è una vera servitù, senza punto inceppare l'umano ingegno, voi potete argomentarne quanto poco vi giovi la tolleranza di essa verso la dottrina del Rosmini. Imperocchè, quando un nuovo sistema di filosofia esce alla luce, Roma si governa intorno ad esso colla doppia mira che vi ho accennato, intendendo da una parte a mantenere intatta la fede, e dall'altra a non offendere i diritti legittimi della ragione. Perciò, se la teorica novella muove da principii espressamente falsi, (com'è per esempio il Cartesianismo, che comincia col dubbio assoluto,) o contiene conclusioni manifestamente cattive, ella riprova l'errore, senza esitazione; nè si lascia muovere dall'orpello, con cui gli scrittori palliano talvolta i vizi della loro dottrina, come appunto è accaduto a Cartesio. Ma se un autore dotto, pio, timorato, divulga una dottrina religiosa nelle apparenze; s'egli, procedendo a buona fede, la crede conforme alle tradizioni ortodosse, e si sforza di mostrarlo nel decorso dell'opera; se questa dottrina è astrusa, complicata, difficile, e parte per sè stessa, parte fors'anco per difetto dello scrittore alquanto oscura, e tale che per conoscerne il vero valore sia d'uopo di un lungo studio; s'essa non contiene alcuna sentenza espressamente contraria al vero rivelato; se anzi si mostra costantemente ossequiosa verso la rivelazione; la Chiesa, non che opporsele, permetterà che s'insegni liberamente nelle scuole cattoliche, commettendone il giudizio definitivo al parere dei savi e al paragone del

tempo. Imperocchè se procedesse altrimenti, confonderebbe le ragioni della filosofia colla teologia, tarperebbe le ali all' umano ingegno, e si proporrebbe eziandio uno scopo impossibile; perchè tutte le scienze umane essendo progressive in modo indefinito, i censori avrebbero un cattivo partito alle mani, se prima di dar patente di passaggio a una dottrina filosofica dovessero pesare tutte le conseguenze, che sono in essa potenzialmente racchiuse. Non vedete che a questo ragguaglio essi dovrebbero in pochi giorni fare un lavoro, a cui non bastano talvolta parecchi secoli? Ma segue forse da ciò, che permettendo la pubblicazione e l'insegnamento della nuova dottrina, la Chiesa l'approvi? No sicuramente. Imprima è poco conforme alla buona teologia, il credere, come voi supponete, che la Chiesa voglia quando che sia porgere la sua suprema sanzione a un sistema filosofico; perchè la Chiesa definisce soltanto le verità appartenenti alla rivelazione. La Chiesa può far buon viso a una teorica filosofica, proporzionatamente all'accordo più o meno evidente di essa coi dogmi rivelati : può condannare e condanna i pronunziati speculativi, quando formalmente ripugnano agli oracoli divini; ma non autentica mai alcuna opinione meramente filosofica; perchè in tal caso coloro che vi ripugnassero sarebbero eretici. Or chi ha mai inteso dire che il contrapporsi a una sentenza schiettamente razionale di san Bonaventura, verbigrazia, o di san Tommaso, sia un' eresia, benchè certo nessun filosofo abbia un nome cattolicamente più insigne di questi due sommi? E vedete che il vostro maestro medesimo ripudia espressamente la dottrina del primo sulla visione ideale; che se io perciò accuso il Rosmini di essere eterodosso in filosofia, non credo che voi nè altri voglia inferirne che sia eretico in religione. La Chiesa adunque, quando comparisce

un sistema filosofico, conceputo nei termini che vi ho detto, ne lascia il giudizio alla coscienza degli studiosi e ai portati del tempo, senza nulla predifinire sulle conseguenze di esso, e riserbandosi solo a dannare queste conseguenze ogni qualvolta, messe in luce, si mostrino erronee, e la importanza della materia il richiegga. Ma nel censurare i capi ripugnanti al divino deposito, di cui ella è interprete e conservatrice, la Chiesa non estende mai la sua condanna alle altre parti del sistema, nè ai principii di esso, salvo il solo caso, in cui tali principii siano per sè stessi contrari alla fede. Non troverete nella storia un solo esempio, in cui l'autorità ecclesiastica siasi scostata da questa saggia riserva; e io ve ne potrei allegare, moltissimi che la dimostrano. Mi ristringerò ad accennarvene un solo assai recente, e calzante al proposito. Niuno ignora al dì d'oggi che la filosofia del Locke è pregna delle eresie più detestabili, e che con rigore di logica guida all' ateismo. Colui che ancora ne dubitasse non ha che a leggere le splendide e severe discussioni della scuola scozzese. Tuttavia nel secolo scorso, prima che questa dottrina portasse i suoi frutti, vissero in Italia molti uomini dotti e pii, i quali non solo la credevano innocente di tali peccati, ma vera, e come tale la professavano e la difendevano, industriandosi di mostrarla concorde alla morale e alla religione. La Chiesa, non che biasimare gli studi e lo zelo di questi dotti, concedette loro una libertà pienissima; anzi innalzò alcuni di essi agli onori del sacerdozio. Ai giorni nostri non è dato più a niuno di credere ragionevolmente all'innocenza del sistema insegnato dal filosofo inglese, perchè il tempo e il lavoro logico degli spiriti ne han messo in chiaro le orribili conseguenze; risultato felicissimo, che si dee appunto alla discussione e a quella libertà sapiente, cui la Santa Sede ha

sempre lasciata agli studi speculativi. Ma se sorgesse un uomo, a cui paresse che l' anatema lanciato dai buoni filosofi contro il Locke sia fuor di ragione, e che la dottrina di esso si possa ragionevolmente purgare da tutti i rei conseguenti che le vennero attribuiti, credete forse che la Chiesa riproverebbe il suo assunto, benchè sì poco plausibile? Fate il vostro conto ch' ella si governi colle opinioni del Rosmini, come appunto fece con quelle del Locke. Il libro del Rosmini per le intenzioni e le virtù dell' autore, e le conclusioni esplicite che racchiude, non ha nulla che possa far temere gli amatori della religione. Il suo veleno consiste nelle conseguenze logiche ed irrepugnabili, implicitamente contenute ne' suoi pronunziati; le quali, non che essere volute dall' autore, sono contrarie al suo intendimento. E il sembiante dell' opera è tanto più ingannevole, che il rosminiano sistema versando su due principii seco medesimi discordanti, egli è facile all' autore il giustificare l'uno di essi coll' altro; imperocchè ogni qualvolta gli si para innanzi un cattivo e malaugurato corollario del primo, egli se ne libera ricorrendo al secondo, e quando questo periclita per la stessa cagione, egli vi rimedia coll' aiuto del suo compagno. Quest' alchimia diventa certamente inutile, quando è scoperta l' intima contraddizione, su cui riposa; ma acciò la ripugnanza sia posta in luce, e gl' ingegni speculativi ne siano fatti capaci, ricercasi il benefizio del tempo, e quella temperata libertà del disputare, che è un privilegio delle scuole cristiane. Onde i nemici del Rosminianismo, non che dolersi della tolleranza usata dalla Santa Sede verso questo sistema, (il che certo sarebbe una temerità inescusabile,) debbono ringraziarnela; perchè il miglior modo di spegnere l' errore coperto e mascherato nelle cose filosofiche, è di lasciare a' suoi fautori

facoltà di difenderlo, acciò i frutti mortiferi, di cui contiene il germe, escano alla luce, e chiariscano la qualità della pianta, che gli ha prodotti. Così, per cagion d'esempio, ho io ragion di rammaricarmi della potestà, che avete avuta di patrocinare la causa del vostro maestro, avendovi essa dato occasione di mostrare col fatto che non si può difendere il Rosmini, senza abbracciare certe dottrine ripugnanti ai sani principii teologici, quali sono parecchie di quelle, che si trovano nelle vostre Lettere? Il qual esempio è tanto più efficace, che voi siete un uomo religiosissimo, guidato da buon fine, e non potete errare in questo proposito che per inavvertenza. Ma se *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato* sulla bontà o reità del sistema rosminiano, ne segue forse, come voi dite, che possiate *essere tranquilli* intorno ad esso, e che sia lecito a ciascuno di professarlo a suo talento con sicurtà di coscienza? Per legittimare questa inferenza, bisognerebbe provare che nelle cose, intorno a cui *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato*, l'uomo possa governare le sue opinioni a capriccio ed a caso. Ora io credo che anche circa le materie non definite dalla Chiesa l'uomo è obbligato ad abbracciare il vero e a studiarsi di evitar l'errore in tutti i modi possibili; specialmente, quando queste materie hanno qualche colleganza coi dogmi della religione. Certo nella morale, v'ha una infinità di quistioni, su cui la Chiesa lascia a ciascuno il governarsi, secondo il suo giudizio; tuttavia non ve n'ha alcuna, in cui l'uomo non sia obbligato di cercare la verità con tutto il suo potere, e di conformarvi la sua elezione. Lo stesso accade nelle altre parti della filosofia, e in quelle massimamente, che sono più fondamentali e di maggior rilievo. Ma ad ogni modo, direte voi, poichè *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato*, io posso essere rosminiano, se il Rosminianismo

mi sembra vero. Certo il potete, se così vi pare con buona ragione; ma non potete credere che questa militi dal vostro lato, se prima non vi rendete certo che le accuse mosse da me contro la vostra dottrina siano vanissime; nè potete argomentare la loro nullità dal silenzio della Chiesa, o prevalervi di questo silenzio, per dispensarvi dall'esaminarle. Imperocchè il silenzio dell' autorità suprema non giova più a voi che ai vostri avversari. Voi dovete adunque mostrare che io ho il torto, e confutare vittoriosamente le ragioni da me esposte nella presente opera: dovete farlo, così per assicurarvi di essere nella via del vero, come per evitare lo scandalo; perchè non è di troppa edificazione che uomini cattolici professino una dottrina pubblicamente accagionata d'idealismo, di sensismo, di scetticismo, di panteismo, di razionalismo teologico e di ateismo, e non purgata da queste accuse. La condizione del Rosminianismo è assai diversa al dì d'oggi da quando apparve il libro che lo espone. Allora tutte le apparenze gli erano favorevoli, e potevano inspirare una certa fiducia nel sistema; onde non è meraviglia, se voi con altri uomini dotti e religiosissimi l'avete abbracciato. Ma ora che esso ha contro di sè le accuse più enormi, e l'autor medesimo sbigottito non osa tentar la difesa, e tiene da tre anni un assoluto silenzio, niun uomo pio e assennato può far sua una dottrina di riputazione così dubbia, se prima non vengono dissipate appieno le nebbie che l'offuscano. Dico di riputazione dubbia, per usare il linguaggio che può meglio gradire a chi è Rosminiano; perchè quanto a me, io tengo la quistione per affatto risoluta, e ho meco non pochi ottimi estimatori di cose filosofiche. Che se *gli oracoli della Chiesa non hanno pronunciato* contro il Rosmini, essi *pronunciano* però che niuno possa aderire a una dottrina sospetta, se prima il sospetto

non è dileguato, e rimosso il pericolo di errore in chi la professa, e di scandalo in chi la vede professata dagli altri. Volete un esempio di ciò che vi dico? Il filosofo inglese testè nominato me lo somministra. Quando uscì fuori l'opera del Locke, un autor cattolico poteva abbracciarne i pensamenti fondamentali, senza troppi scrupoli, perchè niuno ancora, o solo pochissimi, aveano scorte e misurate le ree deduzioni, di cui essi contengono il seme. Ma se ora taluno volesse rinnovare la teorica di quello scrittore, potrebbe forse farlo così speditamente e senza cerimonie? No certo: la sola condizione, con cui l'assunto potrebbe venir comportato, sarebbe se l'autore di esso cominciasse a provare con ragioni salde e efficaci, che il sistema del Locke non è poi quella mala cosa che s'è creduto sinora, ch'esso è innocentissimo delle enormità attribuitegli dalla scuola scozzese, e che insomma si trova nel grado di un galantuomo, che fu calunniato, per essere stato franteso. In tali termini non sarebbe vietato a nessuno il chiamarsi discepolo di Giovanni Locke anche ai dì nostri. Or fate ragione che il rosminiano sistema si trovi nello stesso caso; perchè le conseguenze che io ho aggiudicate al Nuovo Saggio sull'origine delle idee, non sono meno gravi e meno spaventevoli di quelle, che Tommaso Reid imputò al Saggio sull'intelletto umano. Voi vedete adunque in che termini siano presentemente le cose; e quanto io mancherei al debito mio verso la vostra persona e quella del vostro maestro, se non interpretassi per una ritirata decorosa il procedere di entrambi.

Duolmi di non poter fare il medesimo verso tutti gli altri campioni della rosminiana scuola. Fra i quali si debbono collocare certi scrittori di gazzette o di giornali, onde non farei pur menzione, se i lor portamenti non fossero una pie-

tra di paragone opportuna, per conoscere il valore del Rosminianismo e di qualche suo fautore. Stampavasi testè in Torino un giornale intitolato l'Eridano, in cui altri discorreva di questo sistema con una prosopopea mirabile, come di una verità rigorosa, dimostrata, invincibile, riconosciuta da tutti i savi, trionfante de' suoi nemici. Che si trovi qualcuno capace di dir queste cose e di scriverle, non è da maravigliare; poichè non v' ha enormezza, che non possa parere un bel tratto a taluni, ed invogliarli a farsene protettori e avvocati. Ma voi converrete meco, sig. Tarditi, che tal procedere dee parere singolarissimo in uomini cattolici; ed è questo il solo riguardo, per cui credo di dover rammentarlo. Uomini cattolici non si facevano coscienza di lodar come vera, inconcussa, eccellente, degna di essere proposta alla gioventù italiana un' opera, che era già in voce di condurre co' suoi principii ai più lagrimevoli eccessi; e la lodavano, quando già tutto il mondo sapeva che l'autore di essa e i suoi più fervidi cultori tacciono unicamente, perchè si sentono impotenti a scolparla, e le accuse sono tali che non ammettono replica! Tal è il tristo spettacolo, che il Rosminianismo porse agli occhi nostri; tal è l' esempio, che si diede alla società cristiana da una scuola, che pretende a' suoi lavori l'amore e lo zelo della religione. Se io recassi in questa controversia considerazioni private, avrei dovuto rallegrarmene; perchè a mostrare i pericoli del sistema da me oppugnato, il contegno di alcuni Rosminiani è più forte d' ogni ragione. E qual dimostrazione sarebbe più efficace di cotesto loro silenzio sulle mie accuse, per confermare in modo solenne la mia vittoria e la loro sconfitta? Non crediate però che io ne abbia goduto o ne goda : imperocchè io ripudio ogni gioia, che possa tornare a scandalo dei semplici, a trionfo dei

tristi, e a mestizia della Chiesa. E nel presente proposito non si tratta solo di opinioni, in cui i migliori si possono sviare, ma di decenza e di dignità cristiana. Io vi convengo in giudizio, signori Rosminiani, perchè insegnate una dottrina conducente alle più grandi enormità, e alla negazione di Dio medesimo. Le prove di questa asserzione, da me mandate alla stampa, sono accettate per buone e definitive da molti periti, e da tutti i neutri giudicate almen tali, che rendono dubbiosa la causa vostra : voi stessi ne siete atterriti, e non osate rispondervi. Come adunque vi giustificate? Tacendo affatto l'accusa, e contentandovi di affermare con faccia tosta e fronte imperterrita che *l'opera impugnata dopo tanti trionfi è oggimai resa impassibile* [1]. Lascio stare la maravigliosa piacevolezza di questo vanto; giacchè non potete ignorare quanto se ne sia riso in Torino ed altrove. Dunque la disfatta più vergognosa, di cui un'opinione sia capace, a parer vostro è un *trionfo?* Dunque una dottrina abbattuta, il cui autore, disperando di poterla salvare, è ridotto a dissimulare i colpi che l'hanno prostrata, a vostro giudizio è *impassibile?* Ma ciò che è più bello si è, che il Rosminianismo è *una dottrina filosofica, stabilita sopra basi così inconcusse,* che *quante macchine fin qui si adoprarono per iscrollarla tutte ne tornarono infrante, e gli oppugnatori allassati indarno e ridotti al silenzio* [2]. Signori Eridanici, se lo stampare queste tagliate può conferire alla vostra felicità, niuno sarà sì crudele che voglia disdirvi un piacere così innocente; tanto più che facendolo feliciterete anco gli altri, dando loro materia di ridere alle spese vostre, e piglierete, come si dice, più colombi con una fava. Parlate adunque quanto vi aggrada delle *macchine infrante,* e degli

Eridano, 1842, p. 141. — [2] *Ibid.,* p. 434.

oppugnatori allassati e *ridotti al silenzio;* aggiugnete anco, se vi piace, che il Rosmini è divenuto *fioco,* non *per lungo silenzio,* come il Virgilio di Dante, ma per avere troppo parlato, da tre anni in qua, a difesa del proprio onore, e per *ridurre al silenzio* la voce ed *infrangere le macchine* di chi l'impugnava; e vi prometto, che non vi sarà alcuno così scortese, che voglia interrompere il corso della vostra facondia. Ma ciò che non vi si può comportare pel danno che ne risulta, si è, che facendo professione di scrittori cattolici, avvochiate una causa sospetta per conto di fede, se prima la sospizione non è purgata. (Notate bene che dico, se prima la sospizione non è purgata; perchè io non sono di quei cattolici, che vogliono imporre silenzio agli erranti, e credo che una libera e moderata discussione in questi casi è il miglior rimedio di tutti.) Il negozio per questo verso non è ridicolo, ma serio, e la semplicità vostra non può più passare per innocente, come quella che riesce a scandalo altrui. Che un giornale cristiano chiami vera e inconcussa, e consigli ai giovani, e lodi pubblicamente una dottrina infetta di ateismo, (quante volte dovrò ripeterlo?) non dico già a mio giudizio, ma a senno di tutti coloro, (e non sono pochi,) che hanno approvate le mie Lettere, è una temerità mostruosa ed intollerabile. Giustificate, lo ripeto, l'opinion vostra, prima di professarla, sovrattutto pubblicamente, o se non vi dà l'animo di farlo, tacete, e non cumulate il vostro disonore col farvi rovina dei semplici. Se vi portate altrimenti, come osate pretendere il titolo di cattolici? Che cattolicismo è cotesto, che non sa prosciogliersi dalla nota di empietà, e plaude in pubblico a un' opinione tenuta da molti per empia e detestabile? Credète forse che l'esser ella professata da voi, e da un piccolo drappello di persone, che avendola abbracciata da

principio con soverchia fiducia, non sanno risolversi a dismetterla, basti a nettarla e renderla ortodossa? Oh se la scienza dall' Eridano fosse quella di Salomone, questa pretensione sarebbe assurda. Ma che scienza è la vostra nelle materie speculative? Che cosa provano i vostri articoli filosofici, se non la vostra ignoranza? Credete voi, che il silenzio tenuto a vostro riguardo, mova dalla terribilità delle vostre ragioni, da paura che s' abbia dell' ingegno o del saper vostro? Credete che chi sa parlare voglia perdere il suo tempo e dimenticare la sua dignità, provandosi a contendere coi balbettanti [1]? Ma se voi foste anco dottissimi e sapientissimi, credete forse di avere il privilegio dell' inerranza, onde una vostra semplice parola basti a scolpare e legittimare una dottrina? Se la somma autorità, investita da Dio di questo gran dono, discende spesso a provare le sue decisioni, e a combattere le calunnie de' suoi nemici, per ridurre i traviati, e ovviare alla prevaricazione dei fedeli, voi signori giornalisti, vi credete prosciolti da questo debito? Pensate che un giornale o una gazzetta sia più infallibile della Chiesa e della Santa Sede? Oh che sorta di ortodossia è la vostra? E quando voi lodate le Lettere del sig. Tarditi, senza porre alcun limite ai vostri elogi, senza escludere almeno gli errori teologici che vi si trovano, l' encomio non è forse tanto ingiurioso al lodato, quanto disonorevole pel lodatore? Il sig. Tarditi, il quale con una generosità, che gli fa onore, ha rivocato ciò che vi può essere d' erroneo teologicamente nel suo scritto, non vi saprà molto grado che il commendiate di aver detto, che in Dio vi sono tre forme razionalmente co-

[1] Prego il lettore di avvertire che queste mie parole si riferiscono al difensore del Rosminianismo, che scrisse nell' Eridano, non agli altri rispettabili compilatori di questo giornale.



noscibili e realmente distinte [1]; che la rivelazione non è necessaria per conoscere a compimento le verità della religione e per evitare ogni errore in questo proposito [2]; che la verità non consiste in quel sistema, che assegna a Dio un luogo più nobile nelle cognizioni umane [3]; che fra il Creatore e la creatura v'ha un mezzo, il quale, non essendo nulla, dee ragionevolmente essere qualche cosa [4]; che la verità non è contingente e relativa, e tuttavia non è Dio, e che conseguentemente v'ha qualcosa d'increato, di eterno, di necessario, di assoluto, che pur non è Dio stesso [5]; che in fine il dogma della creazione è solo un mistero rivelato e non anco un pronunziato razionale ed intelligibile [6]. Come dunque vi è bastato l'animo di celebrare un'opera, in cui si trovano questi errori, senz' almeno accennare che le vostre lodi non si riferiscono alle parti biasimevoli? Chi non vede che ciò fu fatto in prova, per dare ad intendere agl'inetti che uno scritto tassato di sbagli capitali, e difeso dal sig. Tarditi con novelli scorsi, è degnissimo di approvazione e di stima, e può servir di guida sicura agli studi filosofici della gioventù italiana? Non crediate già che ciò mi spiaccia per mio proprio conto, quasi che la mia riputazione o quella de' miei libri e tampoco di coloro che mi onorano della loro approvazione ed amicizia, dipenda dai pareri di un compilatore dell'Eridano; perchè vi posso promettere in coscienza d'uomo onorato, che da questo canto io vivo tranquillissimo. Ben mi pare incomprensibile il vostro contegno, rispetto alla professione che fate di voler sentire e scrivere cristianamente. Qual giudizio poi si dee portare delle seguenti parole: «Crediamo inutile a ram-

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 57, 111, 138, 143. — [2] *Ibid.*, p. 22, 23, 24, 64-68. — [3] *Ibid.*, p. 69. — [4] *Ibid.*, p. 98, 114. — [5] *Ibid.*, p. 114. — [6] *Ibid.*, p. 62, 63.

« mentare qui quanti nomi preclari e diffondenti la loro luce « in pubblici licei, seminarii ed università abbiano oggimai e « con zelo degno della causa abbracciato il rosminiano ideolo- « gico sistema in Piemonte, in Savoia, negli Stati austriaci « ed altrove[1]? » Se questo periodo fosse stato scritto alcuni anni fa, si sarebbe potuto passare; ma al dì d'oggi che *il rosminiano ideologico sistema* è convinto di pessime conclusioni, e niuno si è levato a sua difesa, (giacchè le Lettere del Tarditi non hanno più nemmeno l'apparenza di una difesa, dopo che uscì fuori il libro degli Errori,) il dir vostro, signor giornalista, è una grave ingiuria a coloro che commendate. Chi stima davvero gli uomini *preclari e diffondenti la loro luce,* dee credere o che abbiano ripudiato il Rosminianismo dopo che fu accusato in modo così grave e solenne, o modificatolo notabilmente ed essenzialmente, o che almeno abbiano sospeso il loro giudizio su di esso; e non già che vogliano continuare a insegnarlo *nei pubblici licei, nei seminarii e nelle università,* senza prima essere certi che il sistema sia vero, e vederlo redintegrato nella sua riputazione. Di quei vari presupposti i due primi mi paiono più probabili; perchè se gli uomini *preclari e diffondenti la loro luce* avessero trovato che l'autore del libro degli Errori ha il torto, l'avrebbero per proprio onore e per quello del vero confutato. Il che non essendo accaduto, mi risolvo o che essi abbiano trovato che tal autore ha ragione, o almeno siano rimasti dubbi; e in ambo i casi non avrebbero certo proseguito a insegnare opinioni da loro tenute per false o almeno pericolose. Altrimenti quei personaggi *preclari e diffondenti la loro luce* si sarebbero governati in questa faccenda poco luminosamente;

[1] *Eridano,* 1842, p. 388, not.

esponendosi al grave rischio di *diffondere* le tenebre in cambio della *luce*, e di oscurare conseguentemente la loro propria *chiarezza;* cosa certo impossibile a supporre, non di tutti, ma di alcuno fra i menzionati. E non solo voi ingiuriate gli uomini privati e onorandi coi vostri panegirici, ma eziandio le instituzioni pubbliche. Dunque, se voi dite il vero, in *molti pubblici licei*, *seminarii ed università* cattoliche d'Italia e d'altrove s'insegna una teoria filosofica, vituperata pubblicamente come guidante al massimo errore, e non lavata da questa nota? Imperocchè avvertite bene che al dì d'oggi io non sono più solo a chiamarvi in giudizio, e ho per compagni tutti coloro che approvarono la mia critica. I quali sono molti nei paesi da voi ricordati; e parecchi di essi versatissimi nelle scienze filosofiche. Voi vedete adunque che le mie accuse sono giudicate di qualche peso e degne, se non altro, che chi non vuole ammetterle si provi a confutarle; e che fin tanto che ciò non sia fatto debitamente, voi non potrete recare a lode degli *uomini preclari e diffondenti la loro luce in pubblici licei*, *seminarii ed università* il professare una dottrina, le cui censure furono bene accolte dalla sapienza italiana, segnatamente in Roma. Potete anche raccogliere da questo cenno, che io sono almeno da scusare, se preferisco il Tebro al vostro fiume, e non che ambire le onde propizie di questo, le temerei non poco, quando dovessi assaggiarle, ricordandomi la sorte di Fetonte, che cadde nell'Eridano per annegarvi dentro.

Lodata, secondo il dovere, la prudenza cristiana del filosofo rosminiano dell'Eridano, non occorre parlare della sua politica. Se egli non fosse di acqua dolce e senza un grano di sale, non si sarebbe egli accorto, che chi vuole al dì d'oggi approvare e

sostenere qualche opinione filosofica del Rosmini, dee guardarsi da ogni spaccata, e contentarsi di discutere modestamente, senza scagliar mari e monti, e ostentare una fiducia lontana da quei medesimi, che più la mostrano in parole? Si può immaginare una millanteria più ridicola che il cantar vittoria, quando si ha la persona ancor dolente per le battiture ricevute, e si portano in viso i segni recenti della sconfitta? Il procedere di certi Rosminiani mi fa ricordare quel Cesennio Peto, che rotto e fugato ignominiosamente dai Parti, scriveva maraviglie a Roma delle sue vittorie e usava il linguaggio dei trionfatori[1]. Il Rosminiano dell'Eridano non si contenta d'imitarlo, e di chiedere l'ovazione, ma discorre come farebbe, se avesse già trionfato; e toccati i successi avuti, si reca in sussiego, e protesta di scrivere, non già per difesa di un opera *impassibile* [2], che non ne ha bisogno, ma *per ovviare al detrimento*, che potrebbe riceverne *la gioventù inesperta* [3]. Che ti par, lettore, di un accorgimento così squisito? Lo stimar di pericolo *alla gioventù inesperta* il guardarsi da un sistema, che presso molti è in odore delle più brutte eresie, mi sembra una idea bellissima, e simile a quella di chi attribuisse la pistolenza alle leggi della contumacia, e alle cautele del lazzaretto. E chi è cotesto gran savio, di cui sinora niuno ha sentito parlare, e che porge sì bei consigli alla gioventù del suo paese? Che età è la sua? Ha egli ricevuta la cresima? E fatta la sua prima comunione? E messo già le caluggini? Non

[1] Tac. *Ann.*, XV, 6-18.

[2] Vi sono quattro cose moralmente *impassibili* a questo mondo, cioè il vero perfetto, la virtù eroica, l'errore assoluto, (cioè lo scetticismo e il nullismo,) e l'inverecondia. Si potrebbe chiedere al Rosminiano dell' Eridano, in qual senso egli applica il detto epiteto al Nuovo Saggio.

[3] *Eridano*, 1842, p. 141.

sa egli che il profferirsi per consigliere al pubblico, senza aver date prove di sè, ed essere un po' innanzi negli anni, è una temerità insigne? Che cosa ha egli fatto per ispacciarla da dottore in filosofia? Quali sono i suoi titoli nelle lettere? Che opere ha composte? Che saggio ha dato degli studi suoi? Crede egli che ogni scolarello, a cui tocca il capriccio di farsi pubblico consultore, sia ricevuto ad esercitar questo ufficio? Che si dia retta alle sue parole? Che si faccia buona la sua tracotanza? Che non si usi benignità verso di esso, rispondendogli col silenzio, invece di trattarlo, secondo i suoi meriti in modo assai più severo? Che sarebbe dell' umano sapere, e sovrattutto della disciplina più ardua, più ampia, più sublime fra tutte le umane scienze, qual si è la filosofia, se si comportasse ai novizi di farla da maestri? Uomini incalliti in queste materie, dopo venti e trent'anni di studio, osano appena pronunziare la loro sentenza; e si comporterà il farlo ai ragazzi? Oh pur troppo la filosofia da più di un secolo è malmenata dai fanciulli e dagli ignoranti; e a che stato costoro l'abbiano ridotta, ciascun sel vede. Il mal costume è a noi venuto dalla Francia; dove tutte le scienze, ma specialmente le speculative, sono ludibrio e strazio di chiunque loro si avventa. Tempo è di rimediare a un danno sì grave, e d'impedire che la civiltà umana sia sprofondata da una seconda barbarie. Degno sarebbe che l'Italia fosse la prima a dar questo esempio, s'ella non ha affatto perduto l'antico senno, e le onorate tradizioni de'suoi maggiori. Oh pudore antico e modestia della gioventù italica, dove siete voi? A voi fu dovuto in gran parte il fiore della patria sapienza; a voi ogni nostra grandezza e nella età più antica e in quella che vide risorgere la umana coltura; quando le nuove generazioni si erudivano sotto la disciplina e coll'esempio dei padri alle magnanime

imprese del senno e dell'ingegno, e i giovani si abilitavano collo studio e colla verecondia a diventare uomini sommi. Ma ora che ogni sbarbatello, ogni scolaruzzo, ogni saputello vuol dottoreggiare a suo talento, ora che niuno vuole apprendere e ciascuno pretende insegnare, siam ridotti ad arrossire della nostra propria fama. Io lodo il Rosminiano dell'Eridano, che si è consacrato alla filosofia, scienza nobilissima, e desidero che si metta in grado di giovare ai buoni studi e alla patria. Ma a tal effetto egli è d'uopo che consenta a ricevere dei consigli prima di darne; e che in cambio di tremare pei pericoli *della gioventù inesperta,* sappia di appartenere anch'egli a questa classe, e sia docile a chi è più vecchio e ne sa più di lui; perchè non istà bene che i putti vogliano farla da guardiani, nè gli alunni da cattedranti. S'egli si governerà con questo senno, potrà anch'egli un giorno essere maestro : altrimenti si pentirà del suo consiglio, se avvien che sorga qualcuno in Italia, ben risoluto di schiacciare una ragazzaglia procace e superba, che minaccia di esterminio la scienza. Quanto i buoni giovani, che arrecano negli studi un fervido zelo accompagnato da verecondia, sono da amare e venerare come speranze della patria; tanto i presontuosi e i petulanti sono disutili e sprezzabili. Ora il primo consiglio, di cui il nostro Eridanico abbisogna, è quello di studiare prima di scrivere pel pubblico, sovrattutto nei giornali; perchè i giornali buoni non possono essere dettati che da uomini maturi, e i giovani, (da qualche raro caso in fuori,) non possono fare che giornali cattivi. Studi forti, lunghi, assidui, profondi, si richieggono per riuscire valente nelle lettere, non scarabocchi e impiastratelle di giornali. Niuno creda che la filosofia sia una scienza facile, da pigliarsi a gabbo, da apprendersi in breve tempo e con poca

fatica. Non v' ha scienza che non sia difficile, e non richiegga diuturne lucubrazioni, chi voglia penetrarne il midollo e toccarne la cima. Ma la filosofia è difficilissima fra tutte; imperocchè essa è la più ampia, come quella che si stende per tutti i rami dello scibile; la più profonda, avendo per intento di sviscerare la natura degli oggetti; la più eccelsa, poggiando alle verità più sublimi; e la più astrusa, versando nelle cose sovrasensibili, e nei fatti spirituali, misteriosi della coscienza. Ella vince in difficoltà la stessa matematica, che è pure sì ardua; e la supera così pei detti rispetti, come perchè la scienza dei calcoli, versando sulla quantità, può aiutarsi con una rappresentazione esatta e sensibile de' suoi concetti, laddove la filosofia destituita di questo sussidio, e fornita di uno strumento difettuosissimo, è costretta a pugnar del continuo con gli abusi, le mancanze e le ambiguità del linguaggio che adopera. Un'altra condizione speciale della filosofia, per cui riesce assai malagevole, si è che le varie sue parti fra sè intrecciandosi scambievolmente, niuno può padroneggiare una sola di esse, senza abbracciare il tutto insieme, secondo l'indole e le proprietà di ogni processo sintetico. Per giudicare con buon fondamento di causa in filosofia bisogna imitar l' aquila, che levandosi a regioni altissime, comprende con un solo sguardo una tratta vastissima di paese, senza che questa notizia dei generali noccia alla esatta contezza dei particolari, afferrando egualmente un grano di polvere, un filo di erba o di acqua, un minutissimo insetto, e le moli dei monti, le immense foreste, l'oceano smisurato. Gl' intelletti non provano in filosofia, se non sono miopi e presbiti nello stesso tempo, e non partecipano unitamente alle proprietà del microscopio e del telescopio, per apprendere ingranditi gli oggetti piccoli e vicini, e avvicinare, distinguere gli enormi e

lontanissimi. Perciò vano è il consiglio di chi vuol trattare una special disciplina filosofica, senza le altre; più vano ancora quello di coloro, che credono di potere scorporare la psicologia o l'ideologia dal rimanente. Queste sono scienze secondarie, che non possono essere debitamente coltivate, se non si considerano come rivoli e propaggini della suprema. Il vezzo contrario, entrato nella filosofia moderna per opera di Cartesio, dopo aver partoriti mille sistemi chimerici o mostruosi, ha menato a morte la scienza; la quale non potrà mai risorgere, se non si risale ai veri principii, e non si muta radicalmente tutto il processo speculativo. Sarebbe stato degno del Rosmini il por mano a quest'opera; ma egli invece di rimediare il male, l'aggravò, coonestandolo coi palliativi, e rendendolo quasi incurabile col persuadere all' infermo di essere guarito. Di che voi mi porgete un acconcio esempio, sig. Tarditi; imperocchè, ingegnoso e giudizioso come siete, il capitale errore della filosofia moderna, e le insidiose sottigliezze del Rosminianismo in ispecie, vi hanno talmente affascinato, che nella quarta vostra lettera non cogliete il vero punto della quistione meglio che nella prima; e vi ostinate a considerare la scienza delle cognizioni, come anteriore a quella delle cose o indipendente da essa. Il quale assunto è così strano, contraddittorio ed evidentemente assurdo, che non si potrebbe capire come cada in un cervello umano, se non si sapesse quanto gli uomini, eziandio ottimi, siano schiavi delle preconcette opinioni, e quanto rari siano gl'ingegni liberi, atti veramente a filosofare. Il Rosminianismo si fonda tutto su questo sproposito madornale; tolto via il quale, esso rovina senza rimedio. Ma finchè coloro che s'intromettono di filosofare credono di poter farlo, abborracciando un poco di psicologia, o d'ideologia, com'essi la chiamano, senza risa-

lire ai cardini della scienza, non è da stupire, se il Rosminianismo ha dei proseliti. Il che certo non succederebbe, se per abbracciare la prima delle umane discipline nella sua universalità, gli studiosi cominciassero per riandarne accuratamente gli annali, da' suoi primi principii sino agli ultimi tempi. Ma questo è uno studio lungo, ingrato, difficile, che richiede ostinate e indicibili fatiche; e oggi si ama meglio di leggere qualche libercoletto moderno, che comparisca sotto i titoli eleganti e promettitivi di Saggio, di Frammenti e di Manuale, per poter essere dottore più presto. Quanti sono i Rosminiani, che conoscono la storia della filosofia in tutta la sua ampiezza e non superficialmente? La maggior parte di essi non ha letto che il Rosmini. O che razza di filosofi sono cotesti! O che lepidi pensatori! E non volete che se ne rida? Io mi meraviglio che a questo ragguaglio la vostra scuola non sia ancor più numerosa. Ma certo chi ha misurata l'altezza anche solo di Platone, di santo Agostino, del Leibniz e del Vico, non potrà mai in eterno essere rosminiano. Questi sono i consigli ch' io darei al filosofo dell' Eridano, affinchè si renda capace che per ammaestrare gli altri, sovrattutto in filosofia, ci vuole maturità d'ingegno, esercizio di scrivere, studio assiduo e profondo di molt'anni, età competente, e non si dee avere il latte in bocca ed il guscio in capo, come par ch' egli abbia, se si dee giudicare della età dal suo modo di raziocinare e di scrivere. S' egli è savio, e' farà pro di questi avvertimenti, suggeriti non da astio o malevolenza di sorta, ma da studio sincero del suo bene. Nel caso contrario, e quando credesse di doversi risentire delle mie parole, potrà farlo a suo piacimento, assicurandosi che ancorchè egli parli di me e delle cose mie, io non mi occuperò mai della persona nè delle cose sue.

Io non so, sig. Tarditi, se abbiate fatta un' osservazione, che mi corse più volte all' animo, da che conosco la scuola rosminiana. Questa scuola, nata sotto l' auspizio di due bimbi, l' uno maschio e l' altro femmina, i quali, come sapete, occupano un luogo importante nelle discussioni del Rosmini, ha in virtù de' suoi principii conservato nelle sue fattezze un non so che di puerile e d' innocente, che può dilettare per qualche tempo anche gli uomini savi. Ma i ragazzi sovrattutto, adescati da un' occulta simpatia, le corron dietro; e incominciando dal putto Maurizio, si possono seguire le vicende della vostra setta per una seguenza di altri filosofi imberbi e piccini, che menano un grande strillare contro coloro che non badano ai loro scherzi. Il che si verifica sovrattutto da qualche tempo in qua; e oggimai si può dire che la furia del Rosminianismo non fa più strage fra le barbe e i capelli canuti, ma come la scalmana ed altre epidemie innocenti, si è gittata ed imperversa fra i pargoli; ond' è da credere che debba presto aver fine. Odo infatti che v' ha in qualche luogo d' Europa una frotta di Rosminianelli, testè divelti dal seno della mamma e della nutrice; i quali fanno un mirabile schiamazzo contro di me. Non vorrei che cotesti bamboli filosofanti o filosofi bamboleggianti che dir mi debba, si credessero che io abbia voglia e tempo od obbligo di azzuffarmi con essi, o me ne astenga per paura dei fatti loro. Se io dovessi cimentarmi con ciascuno di cotesti pensatori in erba, e porgere orecchio ai loro vagiti speculativi, starei fresco. Io godo assai, fanciulli carissimi e di ottime speranze, veggendo che cominciate a gustare gli esercizi accademici, e mediante un piccolo, ma onorevole, scambio, invece di baloccarvi coi bambocci, vi trastullate coll' ente possibile. L' elezione

mi par buona, e il passaggio ottimamente graduato; perchè dall' una tattera all' altra non vi ha gran divario. Il sistema del Rosmini può servire di fruttuoso solletico al vostro intelletto, come il dentaruolo alle vostre gengive. Ma badate che questo è un esercizio da burla e non da vero, una schermaglia e non una pugna, un armeggiare e non un combattere. Se pigliaste la cosa per un altro verso, ve ne pentireste, e somigliereste a quei buoni ragazzi del secolo tredicesimo, che invece di far la nanna e mangiar la pappa, vollero bandir la croce addosso agl' infedeli, e basirono tutti per viaggio, senza vedere in viso il nemico. Persuadetevi che prima di poter parteggiare seriamente in filosofia, e menar le mani davvero, bisogna agguerrirsi e allenarsi con apparecchi ben diversi da quelli che avete fatti sinora. Quando sarete divenuti un po' grandicelli, e avrete lasciato il carruccio, e le vostre piante si saranno indurite e i vostri bracciotti alquanto assodati, si farà alle pugna, se durerà il capriccio guerresco che ora avete in corpo. Frattanto contentatevi di badaluccare fra voi, e non abbiate per male se chi ha il pelo più lungo e più duro del vostro, ricusa di mescolarsi alle vostre tresche. Signori marmocchi, siate modesti, se potete: ricordatevi che non appartiene ai paperi il menar a bere le oche; e che la riserva e la peritanza sono il più bel fregio dell' età vostra. Che se ciò non vi garba, ma volete spacciarla da saccentini e menare un po' di fracasso, vi si può concedere, purchè facciate da voi soli, e non pretendiate che chi è in età da avervi potuto insegnare a leggere, faccia a stacciabburatta o alle piastrelle con esso voi.

Lasciando adunque gli sbarbati e i lattanti da parte, acciò se la strighino fra di loro, e tornando a voi, sig. Tarditi,

io mi propongo in questo nuovo volume di ridurre ad alcuni sommi capi e confutare le cose dette da voi nella terza vostra lettera per difendere il sistema Rosminiano. Non seguirò per ogni verso il metodo che ho tenuto riguardo alle due prime, ormandovi passo passo, e non lasciando correre un solo periodo, senza osservazione e senza risposta; ma ristringendomi ai punti più capitali, da cui dipende la somma del tutto, ommetterò l' applicazione di essi, per quanto concerne alcune avvertenze, che debbono parer meno importanti a voi e agli altri lettori. Nel mio primo tomo mi convenne procedere diversamente; perchè avendo fatto ragione che voi mi foste poco benevolo, ho dovuto chiudervi tutti i sutterfugi, e le scappatoie, per cui avreste potuto sguizzare nel corso del ragionamento. Ma ora che abbiamo fatta la pace, e siete ridivenuto gentile e amoroso, questa cautela sarebbe inutile; e d' altra parte, se volessi usarla, un grosso volume non basterebbe. Imperocchè ciascun sa che per rispondere a un cenno di poche righe in modo chiaro e preciso, non bastano talvolta nelle materie filosofiche parecchie pagine; e tante sono le escursioni che voi fate nella vostra epistola, che non si potrebbe replicare a tutte, senza un lunghissimo discorso. Io non farò dunque, come dianzi, la notomia di ogni vostro inciso e periodo, ma mi ristringerò a quei capi fondamentali, da cui dipende la vita o la morte della teorica rosminiana. Vi mostrerò che le vostre nuove istanze non sono più consistenti delle altre; e che sebbene nella terza vostra lettera abbiate mirabilmente sottilizzato, e lavorato, non a punta di ragioni, (le quali mancano non al vostro ingegno, ma all' assunto infelice che avete per le mani,) ma di vocaboli, le conclusioni vostre non hanno pur l' ombra del vero, e tutti i miei ragiona-

menti contro il Rosmini rimangono in piedi. Voglia il cielo che il mio discorso giovi ad aprir gli occhi vostri, e di alcuni altri valentuomini sul merito della causa da loro abbracciata; e che a questa rimanga solo il patrocinio dei putti, il quale è affatto innocuo pel conto loro proprio, e per quello del pubblico. E sebbene le mie obbiezioni contro le vostre dottrine siano affatto indipendenti dal mio sistema, e si debbano tenere per valide, ancorchè questo fosse falso, siccome voi di tanto in tanto fate qualche scorreria contro di esso, dovrò eziandio parlarne; il che verrà da me adempiuto quanto più brevemente mi sarà possibile. Ma qui vi confesso che mi trovo un poco impacciato e quanto alle parole e quanto alle cose; e ciò per cagion vostra. Imprima, rispetto alle parole, io trovo che chi segue il sistema da me professato, secondo voi, è *giobertiano* [1]; il che mi riesce un enigma e un barbarismo. Voi mi direte che siccome chi segue il sistema del Rosmini da lui si denomina ed è rosminiano, così chi professa le mie opinioni può pigliare il mio nome; ma discorrendo in tal forma voi confondereste insieme cose molto dissimili. Imprima, potrei rispondervi, che se piace al Rosmini di diventare un aggettivo, voi non dovete inferirne che ciò mi vada a sangue; poichè in questa materia, come nelle altre, ciascuno ha il suo gusto. In secondo luogo, dovete avvertire il grande intervallo, che corre fra il sistema del Rosmini e il mio. Quello è un vero trovato dell' ingegno del suo autore, poichè non si trova fuori del suo capo; onde ne porta meritamente il nome : questo non è una mia invenzione, poichè io l' ho ricevuto dalla parola divina che me lo ha dato, e io non ci ho altro merito che

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 169, not.

di averlo applicato alla filosofia, trasportandolo dagli ordini della religione in quelli dell' umana scienza. Onde sarebbe affatto inconveniente il battezzarlo da me, che ci ho così piccola parte; giacchè in questa faccenda dei nomi, come nel resto, l' accessorio dee seguire il principale e non viceversa. Se mi opponeste che la cosa va a rovescio, e che ciò che io dico del vostro sistema si dee applicare al mio, farei un dilemma; cioè, che se la mia dottrina è vera, si fa ingiuria alla verità, denominandola da un uomo; se è falsa, si fa ingiuria a me, qualificando un errore col mio nome; onde in ogni caso l' epiteto da voi introdotto dee essere da me ripudiato. Che se replicaste che il vostro maestro non la pensa così, avendo approvate le Lettere di un Rosminiano, vi torno a dire che in questi affari ciascuno ha i suoi capricci. In terzo luogo, il Rosmini ha discepoli, che professano il suo sistema religiosamente, facendosi coscienza di mutarvi una sillaba, nulla aggiugnendovi e nulla detraendone, secondo quello che è prescritto in ordine alla rivelazione, e giurando assolutamente, nelle parole del loro maestro. Il Rosminianismo non è dunque un sistema, il cui germe a poco a poco formato, cresciuto, esplicato, prometta frutti abbondanti per l' avvenire, come accade a tutte le teoriche progressive e feconde; ma bensì una fizione filosofica, che uscì tutta armata ed adulta dal cervello del suo autore, come Minerva da quello di Giove, e che dee durare nel medesimo essere sino alla fine del mondo. Vero è che voi pretendete che sia fecondissimo; quasi che la fecondità si possa provare con altro che coi fatti. Mostratemi una idea, un' applicazione di qualche valore, che sia sbucciata o possa sbucciare dall' ente possibile del Rosmini; ed io starò cheto. Ma finchè credete di risolvere la quistione coll' autorità di

un vostro condiscepolo, il quale è persuaso della fertilità rosminiana, vi si può rispondere con quello che altri disse a una buona femmina, la quale dopo molti anni di matrimonio, essendo tuttavia sterile, pretendeva il contrario: madonna, a quanti bamboli avete data la luce? Alla quale interrogazione non so già che cosa potreste rispondere; se già non affermaste che i bamboli del Rosminianismo sono coloro che lo professano. Ovvero, se non aveste in conto di nobile ed eletta prole certi granchiolini smilzi e stentati, che di tempo in tempo sbucano dal grembo della vostra setta. Se non che quella valente donna poteva forse ancora nutrire qualche speranza di diventar madre, e confidarsi nell' avvenire; dove che qual fiducia aver potete voi nel futuro, giacchè per vostra confessione medesima ripugna che il Rosminianismo possa figliare quando che sia? Come mai un sistema di psicologia o d' ideologia, come voi vel chiamate, può essere generativo e aver prole? Non vedete che la fecondità speculativa non può trovarsi fuori dei sistemi ontologici? Che non compete all' analisi, ma alla sintesi? Che non deriva dalla semplice induzione, ma dalla deduzione e dagli altri metodi? Che non appartiene alla scienza dei fatti, ma a quella delle idee, e non delle idee astratte e insussistenti, come il vostro ente possibile, ma delle idee concrete e dotate di vera sussistenza? Certo anche la scienza dei fatti si può arricchire, e per questa parte la psicologia è altresì progressiva; ma i fatti, nascendo dalla semplice osservazione, non costituiscono la fecondità di un principio scientifico, la quale è riposta nella sola esplicazion di esso, nè può rinvenirsi fuori dell' ontologia e della sintesi. I fatti si aggiungono ai fatti per semplice aggregazione estrinseca, non per interiore organismo, come le conseguenze che dai principii rampollano. In prova di che avvertite, che

se voi, o il Rosmini, scopriste coll' osservazione interiore qualche nuovo fatto della conscienza, pogniamo una novella legge dell' associazion delle idee o della memoria, questa scoperta non si dovrebbe già attribuire al vostro sterilissimo e aridissimo ente possibile, da cui sarebbe affatto indipendente, ma all' acutezza del vostro senso psicologico. Vedete adunque, se l' aspettar figliolanza dal vostro sistema non sia lo stesso che lo sperar prole da una nummia; e con quanta ragione perciò gli si dia il nome del vostro maestro, poichè da lui solo ha ricevute tutte le sue ricchezze, come un capitale morto, che non è capace di accrescimento. Ma la dottrina della formola ideale da me professata, e le mie attinenze verso di essa, sono molto diverse. Prima di tutto, io non ho discepoli, e tampoco chi giuri nel mio nome o nelle mie parole. Ho bensì degli amici, a cui non dispiacciono le mie opinioni, ho dei compagni che la intendono come me, a cui non par che io abbia il torto, e che avendo scorto nella dottrina ortodossa da me esposta un germe fecondo, attendono a svolgerlo, senza che però cada loro nell' animo di lavorare intorno a un mio sistema; poichè sanno troppo bene che la formola, intorno a cui si travagliano, è antica quanto il mondo, e divina di origine. Laonde essendo essa non meno loro propria che mia, essendo ella propria di ciascuno, perchè è comune patrimonio di tutte le menti create, non possono attribuirla a me, se non in quel senso, che ciascun che l' abbraccia può appropriarla a sè stesso. Ed è in questo solo significato che io chiamo talvolta mia la formola; la quale oltre all' essere un bene comune, ricevuto da molti, non inventato da nessuno, si mostra mirabilmente feconda, perchè sintetica ed ontologica. Egli è vero che il suo connubio colla filosofia non avendo che tre anni di data, (lad-

dove il vostro sistema ha già qualche lustro,) non può ancora godere di una numerosa prosapia; tuttavia ha già messo in luce qualche parto sufficiente a mostrare che non è sterile affatto. E per citarvene alcuno, onde la mia umile penna sia stata la levatrice, tutti gli elementi dell' estetica e della morale, niuno eccettuato, furono dichiarati colla sola formola ideale, per modo rigorosamente scientifico; che se qualche Rosminiano riesce a far lo stesso col suo ente possibile, io voglio incontanente rendermi suo discepolo. Se adunque la formola è di sua natura feconda, ella è altresì progressiva, e destinata a crescere ed ampliare successivamente la scienza per opera dei vari ingegni; onde sarebbe assurdo il darle il nome di chi fu primo a menzionarla in un libro filosofico, e l' imprimere su di essa una nota, che ristringerebbe almeno apparentemente la sua ampiezza e perpetuità fra i gretti confini e le angustie di un solo individuo e di un tempo brevissimo. E come mai un sistema consentirebbe a pigliare il nome di un uomo, se si crede destinato a sopravvivergli? Non sarebbe questa una spezie di suicidio? Chi parla di Cartesianismo, verbigrazia, si esprime esattamente, sia perchè l' errore è una vera proprietà di chi lo produce, e perchè questa dottrina è morta e sepolta da lungo tempo, come l' autore di essa, benchè ne vivano gli spiriti nella sua progenie. Ma chi discorresse di Neutonianismo, per significare il sistema dell' attrazione universale, o altra verità avvertita per la prima volta dal grande Inglese, e imitasse in questo il famoso conte Algarotti, di gallica memoria, avrebbe il torto; perchè il sistema dell' attrazione, duraturo quanto il mondo e fecondato da tanti mirabili ingegni, non può dignitosamente portare un nome, (benchè grandissimo, e quasi unico nella storia della scienza,) che richiami allo

spirito un uomo e un tempo particolare. Il solo nome proprio, che sovrasti a questa considerazione, è quello, a cui s'inchinano la terra ed il cielo; perchè ivi l'umanità sublimata dal divino consorzio, essendo veramente creatrice e conservatrice perpetua dell'opera sua, merita eziandio d'immedesimarsi con essa, mediante l'unità del vocabolo. Fuori di questo caso, i neologismi di tal genere sono ingiuriosi o ridevoli, e per entrambi i rispetti il mio amor proprio se ne può tanto meno accomodare, che la piccolezza del mio nome rende ancor più ridicolo l'uso che volete farne; giacchè io confesso ingenuamente di non avere in questo la modestia o la sopportazione del Rosmini.

Un altro divario notabile che corre fra voi e me in questo proposito, e risulta dalle avvertenze precedenti, si è, che io son tanto alieno dal volere imporre il mio sistema a nessuno, che confesso di aver fatto un semplice abbozzo, e di non tenere per importante se non quella parte dell'opera mia, che propone i germi atti a fecondare la scienza. Avvertite, per evitare gli equivochi, che ogni dottrina sintetica consta di principii e di conseguenze. I principii, se la dottrina è vera, debbono essere immutabili, perchè non sono trovati dall'uomo, ma divinamente insegnati per mezzo della parola. Tal è la formola ideale, che io ho tolta di peso dal verbo ortodosso e collocata in fronte all'edifizio enciclopedico. Questo supremo principio è la sola parte del mio sistema, che considero come immutabile, sia perchè immutabile è la religione a cui appartiene, e perchè fuori di esso egli è impossibile il fare alcun giudizio e il tessere il menomo ragionamento. Ma per ciò che spetta all'esplicazione filosofica di questa formola, e alle conseguenze speculative che ne nascono, io ci ho lavo-

rato e ci lavoro per mio conto il meglio che mi è possibile; ma sono lontanissimo dal credere che quel poco che ho fatto sia perfetto, e non suscettivo di riforma o di miglioramento. Desidero anzi che in un campo sì vasto e sì intricato ciascuno rechi libertà d'animo sciolto da ogni preoccupazione; perchè nella unità e immutabilità dei principii, e nella varia e libera deduzione delle conseguenze meramente filosofiche mi par consistere quella maggior perfezione, di cui un sistema speculativo sia capace quaggiù. Imperocchè, senza principii immutabili, la libertà tornerebbe in licenza, e la varietà in confusione; senza libera elezione nell' opera deduttiva, (per ciò che riguarda le verità estrinseche al deposito della rivelazione,) la signoria legittima dei principii diverrebbe tirannide, troncherebbe ogni nervo agl' ingegni e ucciderebbe la scienza. Oltre che sarebbe una temerità incomportabile, se un uomo privato, qualunque sia la fiducia ch' egli abbia nelle proprie forze, volesse padroneggiare nel campo libero della scienza. Questo pur troppo non è stato fatto sinora da molte scuole filosofiche; la sterilità delle quali derivò appunto in gran parte dalla loro idolatria verso colui che le aveva incominciate. Il che succedette, anche quando erano fondate in sul vero e ben promettenti; come avvenne a quella del Leibniz; la qual fu, si può dire, uccisa in Germania fin dal suo nascere, non già per opera de' suoi nemici, ma del suo maggior fautore, cioè di Cristiano Wolf, che pedantescamente e servilmente patrocinandola, screditolla, e aperse la via alle audaci innovazioni della filosofia critica; perchè gl' ingegni amano meglio sviarsi che posare, ed essere licenziosi che schiavi. Io non credo che propriamente vi debbano essere scuole filosofiche, ma solo molti cultori ed esplicatori assennati ed indipendenti degli stessi principii; credo

che se è utile a chi comincia il pigliar per guida un autore di provata fama, coloro che han messo piede più innanzi e sono usciti di noviziato, debbono inspirarsi colla lettura dei buoni pensatori, anzichè lasciarsi timoneggiare da essi, per ciò che spetta all' esplicazione dei principii scientifici. Questi almeno sono i voti ch' io vo facendo per la filosofia italica; parendomi che l'unità e l'immutabilità dei principii, accoppiata con la varietà e la libertà del loro esplicamento, possa partorire una scienza soda, vasta, profonda, durevole, progressiva, e degna per ogni verso della patria che il cielo ci ha data. Trovo che i nomi più grandi e più utili nelle scienze non furono quelli, i cui pensamenti vennero eredati e canonizzati da scuole ligie e servili, ma quelli, che senza far setta, partorirono un' età tutta quanta di cultura e di gentilezza, facendo risentire gl'ingegni addormentati, e dando loro le mosse, quasi elettrica scintilla. Or nelle cose speculative la favilla animatrice è riposta in quelle idee madri, che largamente spaziano nel mondo scientifico, e principii si appellano. In virtù dei loro principii Platone, santo Agostino, Dante, Galileo, il Leibniz e il Vico furono gloriosi, e si procacciarono sulle menti libere degli uomini una signoria, che non avrà fine. Alcuni di essi non fondarono scuola, propriamente parlando; quelli che l'ebbero, non so quanto possano lodarsene; e certo non è questo il titolo precipuo della loro fama. Qual cosa nocque più ad Aristotile che la cieca venerazione portata alle sue dottrine nel medio evo? Pensatori di questa tempra io auguro all' Italia, e non de' capiscuola. Ma ciò non va a pelo di taluno, che non si contenta anche degli omaggi, se non sono assoluti e senza limiti; e vedete, che una parolina di biasimo da mia parte, pronunziata ossequiosamente, bastò a procacciarmi per risposta un mezzo libello. L'uomo egregio pare

talmente persuaso della inerranza propria, che diresti non bastargli anco la sudditanza, se non è servitù. E i suoi discepoli, invece di contrastare rispettosamente a queste pretensioni almeno apparenti, le accrescono coi loro modi, professando verso le altrui opinioni un' idolatria, che sarebbe scandalosa, se non fosse ancor più ridicola. Alcuni di loro possono farlo per modestia e per affezione; ma essi dovrebbero avvertire che anco queste virtù non debbono oltrepassare i termini ragionevoli; e che la modestia e l' ossequio verso gli uni non debbono essere impertinenza verso gli altri. Oltrecchè chi imita servilmente e copia puntualmente non può far opere di qualche considerazione; perchè negli ordini intellettivi, come in quelli delle lettere e delle arti, la moderata libertà dell' ingegno è necessaria a creare. E non è libero chi si fa scrupolo di muovere un passo, senza porre il piede nelle orme di chi gli va innanzi; come mi pare che facciano i Rosminiani, rugumando del continuo i tritumi verbali, e quasi rimasticando i bocconi del loro maestro, con arte più acconcia ad insterilire e ad imprunare, che ad agevolare e condurre innanzi la scienza. Nel che essi mi sembrano, se non altro, poco oculati, per ciò che riguarda la fama del loro duce; la quale non può se non scapitare pel modo, con cui si governa chi marcia sotto le sue insegne. Voi vedete adunque qual divario corra fra il Rosmini e me; poichè il vostro maestro ha voluto creare una setta devota e ligia a ogni suo detto, e un sistema immutabile: io all' incontro non aspiro che a destare gl' ingegni speculativi, richiamandoli ai principii legittimi della scienza. Però se è paruto a taluno che ne' miei contrasti col Rosmini e coi Rosminiani io abbia messo, come si dice, troppa mazza, avverta che l' ho fatto, oltre tutte le ragioni sovrascritte, anche per amore della libertà filosofica in Italia.

La quale libertà era ita, se il Rosminianismo trionfava nelle scuole; perchè i suoi fautori, che ora non sono formidabili, perchè pochi e sbattuti, se fossero molti e potenti, eserciterebbero nella scienza un tirannico imperio, di cui manca loro più la facoltà che la voglia. Tantochè quindi a qualche lustro niuno avrebbe più potuto nella nostra penisola levar la voce, senza essere rosminiano, od esporsi ai sarcasmi e alle calunnie degli avversari. Imperocchè una scuola filosofica, che per l'immutabilità delle dottrine e per la unanimità obbligatoria dei pareri, è piuttosto una setta e una fazione che altro, quanto riesce inetta ad arricchire di sodi incrementi la scienza, tanto è atta ad ammutire col timore o colla forza i suoi oppositori. L'accordo comandato delle opinioni può essere talvolta opportuno nelle congregazioni e nelle società, che mirano a uno scopo operativo; ma è di pessimo effetto nel giro della scienza. Che addiverrebbe della teologia stessa, che pur è una disciplina di un genere affatto particolare, se fuori delle verità definite dal magisterio autorevole si volesse chiudere il campo alla diversità dei pareri, e assoggettare le menti a un' opinione eziandio rispettabilissima?

E qui mi torna in acconcio di toccare l'appuntatura di certuni, che interpretando alla leggera alcune parti de' miei libri, mi credono avverso d'indole o almeno d'opinione alla libertà filosofica; alla quale stimano assai più conforme il sistema del Rosmini, o quelli di certi filosofi d'oltremonti. Io non mi sdegno già con costoro, perchè essi parlano per amore di una cosa, che mi è carissima, qual si è la temperata libertà di filosofare, e inveiscono contro di me, credendo ch'io le sia nemico. Ma mi permettano di dir loro che io amo tal libertà quanto essi, e che la regola, a cui io voglio sottoporre l'inge-

gno umano, non tocca la libertà, e infrena soltanto la licenza, che è la maggiore sua nemica. Se io non estendo la libertà ai principii, non mi si dee imputare; niuno potendo essere incolpato, se si astiene dall'impossibile, se non vuol far quello, che anche volendolo, non si potrebbe fare. Se i principii del ragionamento fossero un acquisto del ragionamento stesso, e soffrissero indugio di elezione, non sarebbero più principii, non potendosi ragionare senza premesse. Forza è dunque riceverli dalla parola, come fanno tutti gli uomini, senza eccettuare pur quelli, che stimano di governarsi altrimenti; i quali, discorrendo per trovare i principii, e tessendo a tal effetto mille raziocinii bellissimi, si reggono con altri principii anteriori, ricevuti e non fabbricati per propria opera; se già per uno special privilegio non è loro concesso di sillogizzare all'infinito, o senza premesse; due cose poco probabili. Tutta la quistione si riduce dunque a sapere qual sia la parola, da cui si debbono pigliare i principii; e se, per esempio, questa parola si debba ricevere da Cartesio, o dal Kant, o dall' Hegel, o dal Rosmini, o dal Cousin, o da altri filosofi. Ma qui occorre una piccola difficoltà; la quale si è che per iscegliere fra questi oracoli così discrepanti, egli è d'uopo esaminare, e quindi avere l'aiuto di una parola anteriore, senza cui l'esame tornerebbe impossibile. Ora questa prima parola non può essere che la parola religiosa, ricevuta colla prima educazione. Se tal parola è imperfetta, essa non può dare una notizia dei principii altro che difettuosa; ma se l'uomo adopera bene questa notizia così manca com'è, essa può guidarlo alla conoscenza della parola perfetta, e quindi alla notizia dei principii nella lor perfezione. Tal è il caso di tutti gli uomini estrani al benefizio della fede e dell'educazione cattolica, qualunque sia il tempo e il paese, in cui vivono. La

parola perfetta, che fa conoscere i principii a compimento, si racchiude nel catechismo cattolico. Mi perdonino adunque i miei appuntatori, se io antepongo la parola di questo libercoletto a quella di Cartesio, del Cousin e degli altri sommi; sia perchè, ragguagliata ogni cosa, il Catechismo mi pare di autorità, di antichità, di sugo preferibile alle opere di questi autori; e perchè avendo pur d'uopo della parola elementare di esso per intendere la favella di quei filosofi, mi pare una faccenda più semplice e più spedita il rapportarmene a quella solamente. Che se taluno mi negasse che il Catechismo contenga la parola perfetta rivelatrice dei principii, posso fare una sola risposta; cioè, che col principio cattolico della creazione io spiego a meraviglia tutta la scienza, e non v'ha una menoma parte di questa, che non sia una luminosa conferma di quello; dovechè cogli altri principii, e segnatamente con quelli di Cartesio e degli altri nominati di sopra, non si spiega nulla. Nè perchè io pigli dal verbo ecclesiastico il principio protologico del sapere, ne segue che io confonda la teologia colla filosofia, e ponga la base di questa nella fede, secondo che altri mi ha accusato, non ostante tutto quello che ho detto per antivenir quest' accusa. Imperocchè il principio protologico risplendendo d' intrinseca evidenza, la parola religiosa è necessario strumento, non causa, della cognizione di esso. Laonde per questo rispetto io mi porto nello stesso modo che i miei oppositori, riguardo a Cartesio, al Cousin, al Rosmini, o ad altro filosofo, a cui facciano ricorso per ottenere la preziosa cognizion dei principii. Imperocchè, com' essi dicono di ammettere i pronunziati di questi scrittori, non per l'autorità dei proferenti, ma per l'evidenza vera o putativa dei pronunziati medesimi; così io, come filosofo, riconosco il prin-

cipio sovrano di creazione, in virtù della luce, che lo accompagna e si diffonde su tutte le sue conseguenze. Che se, come cattolico, credo anche a questo dogma, in grazia della rivelazione divina che lo ha promulgato; non potrei assentire ragionevolmente a questa rivelazione, se lo splendore che raggia dal primo vero non me la facesse conoscere, e non mi togliesse il potere di rifiutarla con plausibili argomenti. Voi vedete adunque, signori critici, che io sono per lo meno tanto libero quanto voi, poichè entrambi facciam professione di credere all'evidenza dei principii, che ci vengono somministrati dalla parola; con questo solo divario, che la mia parola è quella delle Scritture e del Catechismo, e la vostra quella della Meditazioni, dei Frammenti filosofici, del Nuovo Saggio, e di altri simili libri. E chi di noi è miglior bibliologo e filologo in questa parte? Chi fa miglior elezione? Voi vi credete liberi, perchè potete scambiare a vostro talento le autorità che eleggete, e credere oggi a Cartesio, domani al Locke, posdomani al Rosmini; laddove io non ho questa fortuna, perchè l'Evangelio e il catechismo cattolico sono libri unici al mondo, che non trovano competitori. Il vantaggio certo, anche per questo verso, è dalla mia parte. Dalla vostra voi non avete che l'apparenza della libertà; come quella, che per voi consiste solamente nel mutar padrone. Credete forse che il Lamennais, (per citarvi un esempio illustre e lagrimevole,) sia diventato libero, quando scambiò la sapienza cattolica colle dottrine licenziose di certi politici, e col panteismo germanico? Egli non fece che cambiar signore, anteponendo a un comando dolce e paterno una signoria tirannesca e torbida. Ovvero pensate, che fatto lo scambio malavventuroso, e gustati i suoi frutti, egli ne sia lieto? Oh se veder poteste le angosce del povero vecchio! Se poteste

immaginarvi il rovello, che strazia quella nobile e generosa anima, e contemplare l'umiliata fronte, dappoichè ha perduto il divin segno e la gloriosa aureola della fede cristiana! Accade alle credenze quel medesimo che ai costumi; nei quali chi si ribella dall'austera legge non è libero, come si crede, ma libertino; e dopo un vano trastullo coglie dolorosi frutti. Così chi si rivolta contro la verità cattolica, dopo avere nauseosamente errato di autore in autore e di sistema in sistema, si trova col pugno vuoto e col capestro del pirronismo alla strozza. Non vogliate adunque condannarmi, se io antepongo l'autorità della Chiesa a quella di quella o questa scuola filosofica, e da lei tolgo i principii, che mi guidano filosofando. Oltre che la mia libertà non ci scapita nulla, io ci guadagno assai come ingenuo e indipendente Italiano. Le considerazioni nazionali debbono certo essere le ultime, quando si tratta del vero; ma, ragguagliate le altre cose, esse hanno pur qualche peso. Ora l'autorità che mi è norma, benchè universale, è specialmente e massimamente italiana; laddove le vostre per lo più provengono d'oltremare e d'oltremonti. Odo dire, che in alcuni luoghi della penisola v'ha chi si adopera per introdurre le dottrine del razionalismo e del panteismo germanico, e che certe opere riputate nei luoghi, dove furono composte, cattive o mediocri, vengono accarezzate da certi Italiani, tradotte da altri e celebrate come stupende [1]. Se non fosse peccato il ridere in materia sì grave, io vorrei divertirmi

[1] Niuno voglia inferire dalle mie parole ch'io biasimi le fatiche di que' valorosi, che si studiano di conoscere e di far conoscere in Italia le opere dottrinali dei Tedeschi. Gli errori dotti giovano al vero, chi sappia usarne con senno; e gli errori tedeschi, (a rovescio dei francesi,) sono talvolta dottissimi. Nè io son dell' opinion di coloro, che per uno zelo mal inteso di religione vorrebbero chiudere la bocca all' errore, invece

alle spese di quèsti nuovi savi, a cui fanno afa le gemme e gli addobbi preziosi della patria, e che ricorrono per ingentilirsi e rimbiondirsi alle ciarpe di Berlino e di Parigi. Chiunque abbia penetrato più là che la scorza nel panteismo e nel razionalismo germanico, e sia al caso di giudicare in queste materie, dee sapere, che gli autori di questi sistemi spesero un ingegno grandissimo nell'alzare un edifizio, a cui la minor censura che far si possa è di non essere scientifico, ma schiettamente poetico, e di fondarsi su alcuni principii, che non conservano pure la somiglianza del vero dopo un esame accurato. La filosofia moderna di Germania, dal Kant in poi, con tutto che abbia sciupate le forze di molti peregrini intelletti, non ha più valore nelle scienze speculative, che nelle storiche la greca o l'indiana mitologia. Havvi in fatti una mitologia nel giro delle idee, come ve n'ha una in quello dei fatti; e per queste favole intellettuali, il cui integro ciclo forma il gran poema eterodosso del panteismo,

di convincerlo, e mirano a tenere le menti italiche nel buio intorno a ciò che si pensa e si fa oltremonte; quasi che il cattolicismo sia strumento d'ignoranza e di servitù, non di scienza, di libertà e di civiltà. Ma acciò la dottrina oltramontana ci faccia buon pro, uopo è che lo studio di essa sia accompagnato da due condizioni. L'una, che si elegga il meglio e non il peggio di ciò che si stampa nei paesi forestieri; intendendo per lo meglio le opere dotate di speculazione e di erudizion pellegrina, non i centoni, i rappezzamenti e le copie. L'altra, che le idee straniere siano da noi liberamente esaminate, non ricevute alla cieca. E siccome ogni esame presuppone una regola e un giudicatorio anteriore, uopo è che gl'Italiani abbiano una dottrina e filosofia loro propria, soda, ampia, profonda, con cui possano far giusta stima degli altrui concetti e cernere il falso dal vero. Senza questo criterio, lo studio delle cose oltremontane riesce necessariamente servile, pestifero, distruttivo del nostro genio, indegno del nostro nome.

non v' artefice più ingegnoso dei moderni Tedeschi. Quanto alla Francia, se si mettono da un canto le fastose chiacchere di un popolo impudentissimo di ciarlatani d'ogni grado e d'ogni colore, e i moribondi vagiti della scuola eclettica, e certi deboli tentativi di filosofia cattolica, nei quali si dee lodare più l'intenzione che l'effetto, non si trova più neanco, seriamente parlando, dopo la morte del Jouffroy, un psicologo di qualche grido e un mezzo filosofo. Imperocchè coloro che credono Vittorio Cousin un gran pensatore, o non conoscono questo autore o non sono in grado di pesare il titolo che gli danno; perchè quanto il Cousin è valente scrittore nella sua lingua, tanto è sfornito di quella tempra speciale d'ingegno, che speculativo o filosofico si appella, e della dottrina ampia e soda, che dee accompagnarlo, per farlo fruttare. Veggano adunque gl' Italiani aspiranti alla filosofia forestiera qual sia la prudenza del loro consiglio; e come calpestando il decoro della patria, e rinnegando vilmente il primato italiano, non ottengano nemmeno l'intento che si propongono; essendo impossibile che le frivolezze francesi e le chimere tedesche, trapiantate in Italia, possano aver vita più lunga che le nuove fogge degli abiti e delle gale. Ma egli è fatale che gl'Italiani, investiti ab origine dalla Providenza del principato morale di Europa e del mondo, siano l'ultimo dei popoli, finchè non si risolvono a tornare i primi. La mediocrità può cadere nelle cose deboli e piccole, ma per quelle che chiudono in seno i semi della grandezza, non si dà mezzo fra l'essere tutto o nulla. Come gli animi e gl'ingegni smisurati toccano il colmo della virtù eroica, o si profondano in ogni scelleratezza, e non sanno essere mezzanamente buoni o cattivi, così l'Italia dee imperiar da reina, o giacer nella polvere, come il rifiuto delle nazioni. Qual parte si

debba effettuare di questo formidabile dilemma, Dio solo il sa; ma certo le condizioni presenti non sono di troppo lieto augurio, se si guarda all' universale. Imperocchè quando un popolo è disamorato di ogni virtù, quando ha perduto col sentimento di sè stesso perfino la ricordanza e il desiderio dell' antiche glorie, quando avvilito e ridotto a mendicità volontaria abbraccia umilmente le ginocchia dello straniero, chiedendogli di giorno in giorno il pane dell'intelletto, quando disprezza e deride coloro che gli ricordano i titoli della prisca grandezza, e lo confortano a ravvivarli, v'ha poco a sperare; nè la Providenza suol far dei miracoli per aiutare i vigliacchi e gli oziosi.

Gl' ingegni speculativi hanno certo bisogno di comunicare insieme per nutrire e fecondare le loro meditazioni, giacchè il consorzio delle menti non è meno necessario alla vita e agli incrementi scientifici, che ai progressi civili; e come di cosa nasce cosa, secondo l'intreccio delle forze naturali, così a tenore della gran società che congiunge tutti gli spiriti creati nell' unità dell' intelligenza creatrice, le idee dalle idee rampollano, e si aiutano scambievolmente. Non perciò si dee ricorrere all'orpello forestiero, quando si ha l'oro in casa a dovizia; per poco che si voglia faticare a cercarlo. E che rileva ai bramosi di questo prezioso tesoro, se per trovarlo, debbono farsela coi morti più che coi vivi? Non è un privilegio dell' umano ingegno il poter conversare coi trapassati, come si comunica coi lontani, superando gl' intervalli del tempo, come si travalicano quelli dello spazio? Perchè adunque non ricorriamo alla sapienza dei nostri padri? Perchè non facciamo lega con quei nostri venerandi antenati, la cui fama volò alle stelle, e donde l'Europa culta ricevette quanti beni

ella possiede? Non si tratta già di scassare i sepolcri e di rovistare le ossa dei seppelliti, ma di convivere colla loro parte più nobile e immortale. Gli uomini son morti, ma i loro pensieri sopravvivono e perennano nelle scritture, quasi effigie dell'animo che li dettava, e conservano sotto forme talvolta antiquate, (e tanto più care a chi non ha guasto il palato come il cervello,) la prima loro freschezza; perchè l'error solo è vieto, e il vero sempre verdeggia. I dialoghi di Platone sono ancor oggi più floridi e rugiadosi, che non le dicerie filosofiche correnti alla giornata in sulle carte francesi; le quali appena uscite alla luce, già putono di rancidezza. Nomino Platone, erede dei Pitagorici, perchè l'antica sapienza italogreca, di origine pelasgica e nata sotto il sole ardente delle Calabrie, è nostrale per più rispetti. Ma se si voglion cose più moderne, e appartenenti all' Italia cristiana, quanta non è la nostra ricchezza in pensatori profondi, da Anselmo d'Aosta sino a Dante, e da Dante sino al Vico? Un chiaro ingegno tentò ultimamente di rinnovare in Italia l' antica sapienza dei nostri avi, e di ripigliare per un altro verso l'opera già incominciata dal Vico un secolo innanzi. Ma i consigli del Vico e del Mamiani, che io mi sappia, sinora non hanno fruttato; perchè i dilettanti di filosofia, che cercano nella lettura un piacere facile, immediato e frivolo, e vogliono studiare e capire un libro speculativo colla stessa agevolezza, con cui leggono una gazzetta o un romanzo, non sono molto disposti a metterli in pratica. Nè quando si ammoniscono gli studiosi a intrinsecarsi nell'antica nostra filosofia, si vuol già inferirne che debbano ripeterne servilmente i dettati; ma sì bene inspirarsene, e abilitarsi a pensar da sè stessi, movendo da quei principii immutabili, che alimentarono sinora il fuoco delle menti italiche. V'ha una inspira-

zione in filosofia, come ve n'ha una in poesia e nelle arti belle; e allo stesso modo che questa nasce, non solo dalla contemplazione immediata della natura, ma eziandio dal suo potente riverbero nella fantasia degli scrittori, così quella è prodotta, non pure dall' intuito diretto del vero ideale, ma ancora dalla riflessione di esso nei grandi intelletti, quasi specchi più espressivi dell' oggetto increato, e facondi ripetitori dell' eterno filosofo. Anco dagli autori sviati per opera dei falsi principii, ma pur dotati di senno italiano, lo studioso può cavare gran pro; perchè tal è la potenza dell' ingegno nato e cresciuto sul nostro suolo, che la sua virtù risplende ne' traviamenti medesimi. Certo niuno si dilungò maggiormente dai veri canoni dell' italico filosofare in metafisica e in politica, che il Bruno e il Machiavelli; ingegni differentissimi, ma in ciò conformi, che rinnovarono la pagana sapienza co' suoi pregi e co' suoi difetti nel cuore del Cristianesimo. E pure quanto giovano le loro opere alla buona causa, chi sappia ben prevalersene! Quanto fanno pensare gl' ingegni meditativi! Quante verità vi si trovano a costa degli errori anco meno scusabili! E quanto questi errori si dilungano dalle falsità volgari, e talvolta rasentano il vero, o guidano a rinvenirlo! Questo privilegio d'insegnare e giovare, anche errando, non è proprio che de' sommi ingegni; ma in nessun luogo è forse così frequente come in Italia, dove la forza della natura è più potente dell' educazione viziosa e dell' arbitrio sviato. Parlo dell' Italia antica, pensante e ragionante da sè medesima; non dell' Italia moderna, importuna e fastidiosa ricantatrice di pensieri barbari con barbárica loquela: dove tutto è vano, brutto, spiacevole e trivialmente falso; e donde nulla cavi, nulla riporti, che ti ristori del tedio sofferto a leggere pensieri gretti in sordida favella. Non è già

grazie al cielo, che tutti i moderni siano di questa tempra; perchè se ciò fosse, dovremmo disperare affatto del risorgimento italico, e non ci rimarrebbe altro che a chinare il capo ai voleri di quel Dio, che esercita talvolta la sua tremenda giustizia sui popoli, come sugl' individui, e a coprirci il viso, onde non vedere cogli occhi propri la morte della patria. Ma giova sperare che l' estremo infortunio sia ancora evitabile, e i presenti possano, volendo, far rivivere quella legittima fiducia d'immortalità, onde l'antica madre andava lieta e superba, quando il suo nome era segno d' invidia e di maraviglia fra le nazioni. Giacchè la scuola moderna di scultura fondata dal Canova, gli spiriti di Dante risorti nell' Alfieri, e in pochi altri grandi che seguirono le sue pedate, e alcuni preclari ingegni che nelle fisiche, nelle matematiche, nella filologia, nell' archeologia, nella varia erudizione onoran la patria del Volta, del Lagrangia, del Marini, del Muratori, del Maffei, dèl Caluso, del Visconti di ancor fresca memoria, attestano la forza inesausta dell' aere che respiriamo, e dei raggi che c'illustrano e scaldano. Anche in filosofia il prisco valore non è spento; anzi in questo punto l'Italia, così scaduta com' è, serba un vestigio del suo antico regno; perchè nè la Francia, nè la Germania, nè l' Inghilterra, e tampoco le altre province d'Europa, non possono contrapporre alcun degno nome coetaneo a quelli del Galluppi, del Mamiani, del Rosmini; illustre triumvirato vivente dell' italica speculazione. Nomino espressamente il Rosmini, benchè l'opera presente sia indirizzata a svelarne e combatterne gli errori; perchè se io ripudio la sua dottrina, stimo ed ho sempre stimato il suo ingegno, benchè lo creda un po' meno sterminato che non pare ai seguaci della sua dottrina. L'ingegno del Rosmini, di debole inventiva, perchè poco accomodato alla sin-

tesi, è valente nell'analisi; e a questa medesima perizia, non contrabbilanciata abbastanza dalla virtù contraria, si debbono in parte attribuire gli errori della dottrina; perchè coll'analisi sola, instrumento secondario della speculazione filosofica, il Rosmini non potea far meglio di quello che fece. Ma se l'organo difettuoso, di cui si valse filosofando, e gl'influssi del Cartesianismo viziarono i suoi pensamenti, questi hanno tuttavia anche nel falso l'impronta dell'ingegno italico, e sono di quegli errori che giovano a chi vuole e sa profittarne. Se non che, acciò le opere rosminiane rechino vantaggio e non danno agli studiosi, uopo è disaminarle con animo libero, e non giurare in esse, secondo il costume della loro scuola. L'idolatria di questa, se pigliasse piede nelle nostre accademie, rinnoverebbe i cattivi tempi del medio evo, e l'infelice impresa degli Scotisti; i quali sciuparono un immenso ingegno in un semirealismo pieno di sottilità verbali, e simile per molte parti a quello del Rosmini. Veggasi adunque fra i suoi discepoli e me, chi meglio intenda l'onore di questo filosofo; giacchè io riconosco nelle sue opere alcune parti buone, e ne stimo l'ingegno anche negli errori; laddove quelli, adorandolo, volendone giustificare gli sbagli più evidenti, e imporre il giogo del suo sistema all'universale, lo rendono odioso, contennendo e ridicolo. E Iddio faccia sani dell'intelletto coloro, che credendo il trionfo del Rosminianismo possibile, vi aspirano come ad un successo propizio alla libertà filosofica in Italia. Imperocchè egli è d'uopo ignorare, non solo il sistema, ma le qualità personali di molti Rosminiani, onde credere che con tutte le virtù loro, alle quali io fo volentieri omaggio, essi sappiano rispettare i diritti dell'ingegno altrui, e usare moderatamente i vantaggi della fortuna.

Voi mi perdonerete, sig. Tarditi, questa lunga diceria, occasionata dal malauguroso epiteto, con cui voleste gratificare qualche mio amico, e che vi prego a scartare, quando parlate delle mie opinioni o di quelli che le onorano dell' assenso loro. Maggiore scrupolo mi dà ciò che avete già detto e ora ripetete, *il mio sistema essere facilmente riducibile al vero*, che è quanto dire *accordarsi nel fondo con quello di Rosmini* [1]; il che è cosa assai più importante di un semplice epiteto. Certo, che se io guardassi solo all' ingegno, alla pietà e alle virtù vostre e del Rosmini, mi sarebbe caro e onorevole il parteggiare con voi, ed essere di accordo colla vostra setta. Ma io non posso farlo in nessun modo; perchè, facendolo, ingannerei i lettori, mentirei a me medesimo, e nuocerei gravemente alla santa causa del vero. Anch' io da principio stimai possibile un accordo col Rosmini; non già che io fossi allora meno convinto che adesso degli errori radicali del Nuovo Saggio; ma perchè io credeva l'illustre autore di esso più docile, più condiscendente, più disposto a riformare i propri pareri. A tal effetto mirava il procedere temperato, rispettoso e modesto da me usato nella Teorica e nella Introduzione. Io non voleva stringergli un laccio alla gola, e imitar gli scortesi, che non paghi di vincere, intendono a sopravvincere; onde mi contentai di accennargli ciò che mi pareva erroneo nel suo sistema, affinchè egli medesimo, se io sbagliava, mi correggesse, e se avevo ragione, ritoccasse spontaneamente e ridesse al pubblico castigata la sua teorica. E ancorchè egli avesse voluto far credere che la correzione era di poco momento e versava meno sulle cose che sulle parole, io non l' avrei guardata così pel sottile, e mi sarei tenuto in obbligo di fargli buone

[1] *Lett. d'un Rosm.*, p. 29, 30, 169, not.

tutte le cautele opportune al suo amor proprio o al suo decoro; giacchè il mio solo intento in questa lite è di preservare la filosofia italiana da un pestifero errore, e non di esaltare me stesso o di mortificare altrui. Io stesso gli spianai la via di questo onorevole compromesso col procedere che tenni nell' Introduzione; imperocchè, riducendo la quistione al dilemma della subbiettività od obbiettività dell' ente ideale, e mostrandomi dubbio del vero concetto del Rosmini, se questi voleva uscirne onoratamente, senza pregiudizio del vero, non aveva che a pigliare il filo che io gli metteva per le mani, dichiarando di essersi male espresso, e di tenere l'ente ideale per obbiettivo, aggiungendo alla obbiettività di esso il principio della creazione, secondo i termini da me esposti, onde sottrarsi al panteismo. Governandosi in tal modo il Rosmini avrebbe dato un saggio onorevole del suo amore per la verità e della sua modestia; e non che scapitare di riputazione, l'avrebbe accresciuta, porgendo un esempio sì bello di moderazione e di equità filosofica, e non disdegnando la cooperazione degli altri nello studio del vero, comune patrimonio degli umani intelletti. Ma all' animo suo nobile nocquero per avventura le adulazioni e l'idolatria de' suoi discepoli; e non volendo egli da un lato deporre quello scettro assoluto e quella opinione d'infallibilità che un piccolo drappello di seguaci gli aveva conferita, e dall' altro non potendo giustificarsi, dispettando e fremendo si tacque. Taluno dei vostri ha preteso che questo silenzio sia nato da umore pacifico, da poca voglia di *guerreggiare,* da spirito di sofferenza e di *calma cristiana*; quasi che chi ha voluto sinora battagliare con tutti, e menar le mani alla popolesca o piuttosto fare alle pugna in ogni menoma occasione, se gli accade di ritirarsi, si debba credere che il faccia pei motivi soprascritti, e non più tosto perchè si trova

alle strette, e si vede sforzato alla ritirata, onde evitare una disfatta ancor più manifesta. Ma il procedere del Rosmini non ha ingannato nessuno : tutti sanno ch' egli non rispose all' Introduzione e poscia al libro degli Errori suoi, per non poterne uscire onoratamente. Il sanno in cuor loro, benchè nol dicano, gli stessi Rosminiani ; e le piacevoli millanterie dell' Eridano non hanno fatto che confermare questa persuasione, e muovere a riso sulla poca accortezza di chi ci vuol rimediare con tali arti innocenti. Ora voi vorreste far credere che il mio sistema è poco diverso da quello che professate ; anzi spingendo la tolleranza fino ad un segno veramente straordinario, se si ragguaglia col tenore delle vostre prime Lettere, citate con lode un vostro *amico di molto ingegno*, il quale « quando s'incontra con taluno a cui la dottrina del « Rosmini non piace e preferisce di essere Giobertiano » (per amor del cielo pregate il vostro amico a dismettere questo vocabolo,) « senza entrare in una discussione, che sarebbe « inopportuna ed inutile, si contenta di dirgli : Ebbene siate « pure Giobertiano : vuol dire che andate un passo più in « là del Rosmini ; badate solo a non cadere » [1]. Vi confesso, sig. Tarditi, che la vostra cortese sopportazione e quella del vostro *amico di molto ingegno*, mi ha dolcemente commosso e stupito. Conciossiachè, come può accordarsi con ciò che dite nelle vostre Lettere? A ogni pagina di queste voi mi rappresentate da un lato, come un uomo che vuole spiantare il Rosminianismo dalle radici, (e in ciò avete perfettamente ragione,) e dall' altro, come l'autore di un sistema falso, bislacco, incoerente, e ciò ch' è peggio pizzicante talvolta di eresia. Nella nota poi che ho citata date ad intendere tutto il

[1] *Lett. d' un Rosm.*, p. 169, not.

contrario. Come va cotesto negozio? La mia filosofia per una parte è tenebre, contraddizione, delirio, e per l'altra io son quasi ortodosso, poichè vo solo *un passo più in là di Rosmini*; voi spingete anzi la cortesia fino al segno di dare indulto a quelli che vogliono seguirmi, senza tremare per l'anima loro. Vero è che fate coro all' *amico di molto ingegno*, avvertendolo di non cadere; il che mi ricorda la storia di uno, che nell' atto di sdrucciolare passando per un luogo guazzoso e molliccico, porgeva il braccio al compagno, che camminava all' asciutto, per camparlo da quel pericolo. Sono poi tanto più commosso e intenerito dalla vostra gentilezza, che nel grado a cui sono ridotte le cose, mi è vietato con mio sommo rammarico d'imitarla e di darvene il cambio. Tant' è, sig. Tarditi, vorrei poter dire anch' io che fra il Rosmini e me non v'ha che la distanza di un passo, o almeno usare quella cortese dissimulazione che inutilmente misi in opera al principio; laddove son costretto a affermare che l'intervallo posto fra noi è infinito, e il dissidio impossibile a comporre. Imperocchè, se io parlassi in altro modo, mi renderei complice del vostro errore, e annullerei tutto quel poco che ho fatto sinora a difesa del vero. Io non dubito, che le vostre intenzioni siano sincerissime, come il vostro linguaggio; e che quando mi chiamate vostro vicino, siate persuaso, che i nostri rispettivi paesi si toccano, o non sono partiti che da un rigagnolo. E siccome lo stile delle prime vostre Lettere suonava il contrario, mi confermo anche per questa circostanza nella mia opinione, che pubblicando l'ultima abbiate voluto fare una ritirata onorevole. Ma voi non siete il solo della vostra scuola; e io non posso in riguardo della vostra lealtà procedere per forma che si pregiudichi al vero, quando altri s'incontrasse men candido amatore di esso, o più osti-

nato difensore dei vostri dogmi. Per farvi intendere il mio pensiero, e giustificarvi la mia cautela, lasciando le dette vostre parole da parte, mi fonderò sopra una professione consimile, fatta testè da un Anonimo vostro collega; circa la quale io posso esporre le mie conghietture alla libera; giacchè gli anonimi sono come le maschere, e disimpegnano chi tratta con loro dalle delicatezze e dagli scrupoli del galateo. Questo autore adunque volle provare, che la dottrina del Rosmini e la mia sono gemelle, e quasi due spicchi del medesimo sistema; anzi che fanno sottosopra una cosa sola, e che il divario corrente fra loro è puramente verbale, o non riguarda che gli accessorii. Vedete adunque che discrepanza enorme fra me e i Rosminiani! Io non solo mi dilungo dalla loro opinione, ma la rigetto nel modo più espresso, le imputo i più orribili conseguenti, e affermo che fra lei e me non v'ha parentela o convenienza di sorta. L'Anonimo all' incontro accarezza il mio sistema come un suo buon fratello, non trova nulla a ridire di essenziale nelle sue faccende, vuole a marcia forza essere d'accordo seco, e pretende perfino di essere lui stesso, dai panni in fuori che lo rivestono. Chi non ci conoscesse, ragguagliando insieme i nostri portamenti così diversi, potrebbe credere che io parli per vanità di autore e per orgoglioso puntiglio, e che la tolleranza, la pacatezza, la moderazione siano dal canto degli avversari. Ma per dar luogo a questa opinione uopo è ignorare quali siano stati finora il Rosmini e una buona parte de' suoi discepoli. Sapete qual è la cagione dell' indulgenza e degli spiriti conciliativi dell' Anonimo? L'avere egli coscienza della mia ragione e del suo torto. Voi tentaste colle prime vostre lettere di abbattere il mio sistema, e non vi riuscì, perchè io vi rovesciai il ranno in capo, e vi mostrai che vi è forza

difendervi, prima di accusar me. Che fa l' Anonimo? Egli si mostra nuovo, e facendo giusta il proverbio, formicon di sorbo, mi dice con un candore mirabile che io ho un migliaio di ragioni; che tutte le mie dottrine sono vere, verissime; ma che non fo se non ripetere in altri termini ciò che ha già detto il vostro maestro, e che combatto col vero Rosmini un Rosmini ipotetico, falso, chimerico, e somigliantissimo al vostro ente possibile, poichè alberga soltanto nella immaginazione. Vi confesso sig. Tarditi, che questa tattica sarebbe ingegnosa, se potesse avere almeno un sembiante di verità. Imperocchè in qual modo più calzante si può scolpare una dottrina contro le imputazioni di un avversario, che provando esser dessa a capello quella dell' avversario medesimo? Voi avevate ammesso tra il vostro sistema e il mio alcune discrepanze notabili e affatto essenziali, con tutto che pronunciaste esser l' ultimo *facilmente riducibile al vero;* laddove l'Anonimo non ci vede più altro divario che di vocaboli; e vuole che ad ogni costo essi facciano carità insieme, seggano allo stesso desco, e intingano nel medesimo piattello. Se adunque io proverò che il divario è essenzialissimo, e che la dottrina rosminiana non è la mia, ma bensì quella, da cui nascono a rigore di logica il sensismo, il panteismo, l'ateismo e gli altri preziosi frutti da me menzionati, voi vedete quel che ne segua per confessione medesima degli avversari. Ora stando così le cose, che voi, (parlo all' Anonimo,) non potendo giustificarvi delle cose imputate, vogliate scambiare altrui i dadi in mano, debbo io farvi buono questo spediente e tacermi? Voi il bramate, e io forse il farei, se non conoscessi per prova i Rosminiani. Ma il primo effetto della mia dissimulazione sarebbe, che voi fareste passar per buone le vostre eresie sotto il mantello delle mie

dottrine, e vi servireste della mia concessione a danno dei semplici. Siccome il libro del Rosmini interpretato, secondo il nesso logico delle idee e il senso naturale delle voci, contiene tutti gli errori che io gli ho imputati, alcuni potriano conchiudere dalla riputazione racquistata del libro, che tali errori siano verità, e antiporre la logica alle vostre proteste. Quanto agli altri più scrupolosi che li rigetterebbono, voi non penereste gran fatto a provar loro che essi hanno male interpretati i punti fondamentali della vostra dottrina, e vi giovereste del mio consenso apparente per legittimare la nuova chiosa. Così i falsi principii allignerebbero nelle scuole cattoliche, non trovando contraddittori; e quando avessero acquistata una piena autorità, verrebbe qualche intrepido dialettico, che senza sgomentarsi, ne trarrebbe fuori le conseguenze che vi si acchiuggono; alle quali troppo tardi si cercherebbe il rimedio. E non crediate ch' io tema senza fondamento, e abbia paura della mia ombra; giacchè il caso si è verificato più volte, e tale è sottosopra la storia di tutti gli errori. Quando il sistema del Locke uscì alla luce, coperto e mitigato da bugiardi temperamenti, parve a molti innocentissimo. Uomini ingegnosi e pii nutrirono, educarono, esplicarono il venefico germe, e lo misero in credito, senza conoscerlo. Alcuni pochi che non si lasciarono prendere alle grida e alle apparenze, avvertirono il pubblico del grave pericolo, e sotto i sembianti ingannevoli del catello gli mostrarono il lupicino; ma non furono uditi. Il loro timore fu però in breve giustificato; perchè appena il nuovo sistema ebbe messo radice, ne sbucarono fuori i truci mostri chiusi nel suo seno, per divorare la religione e la filosofia, come gli uomini armati dal finto cavallo a perdizione dell' antica Troia. Allora il male non ebbe più rimedio : perchè la turba degli studiosi, incapo-

nita dei falsi principii, abbracciò cupidamente in virtù di essi le conseguenze funeste, invece di ricredersi per odio loro dei pronunziati che le partorivano. Ecco il danno ch' io temo dal Rosminianismo, e per cui ogni dissimulazione dal mio canto sarebbe altamente colpevole. L' ostinazione del capo e di alcuni suoi discepoli non mi permette più di seguire la mezza via ch' io aveva di buon grado eletta a principio, nè di provvedere alla pace, senza incorrere in danni maggiori. Il Rosmini, invece di mostrarsi arrendevole al vero, e credersi capace di errore, ha voluto esser Cesare o niente; il che è facilissimo. Accettai la disfida con piena fiducia nell' esito di essa; e se io non sono oggimai più arrendevole agli accordi, l'illustre autore e i suoi partigiani non hanno che a dolersi di sè medesimi.

Che la mia dottrina sia essenzialmente diversa da quella del Rosmini, anzi diametralmente contraria ai dogmi capitali di essa, risulta tanto chiaro dalla semplice esposizione di entrambe, e specialmente dalle cose discorse nel primo tomo di quest' opera e nel presente, che è superfluo ogni altro discorso. Gli stessi Rosminiani, che ora tentano di procacciare alla causa disperata del loro maestro un asilo di salvezza in casa dell' avversario, non confidano gran fatto di riuscirvi. Essi fanno in filosofia ciò che sogliono gli eretici in religione, quando vedendo la società cristiana dare addosso ai loro dogmi inauditi, si sforzano di far credere ch' essi non hanno quella rea novità che loro si aggiudica, e che in sostanza non differiscono dalle comuni e antiquate credenze. Ma nel punto stesso che lo affermano si scorge a manifesti segni, che non ne sono convinti nell' animo loro, anzi che non amano di vederne

gli altri pienamente capaci; perchè, ciò occorrendo, l'antica fede continuerebbe a regnare intatta nell'opinione, ed essi fallirebbero l'intento di rimutarla. Quindi è che mirano a tenere una via mezzana, difficile veramente a determinarsi; insinuando da un lato che il loro sentire è ortodosso nella sostanza, ma pur tentando dall'altro di alterare a poco a poco il dogma vigente, e come dire, scalzarlo destramente, finchè venga il tempo propizio per dargli l'ultimo crollo, assalendolo alla scoperta. Benchè sia cosa affatto superflua dopo la pubblicazione della presente scrittura, il chiarire la discrepanza che corre fra il mio sistema e quello del Rosmini, ci spenderò tuttavia due parole, per raccogliere e ridurre in breve quadro le cose sparsamente discorse. La sola convenienza fra la teorica rosminiana e la mia consiste nel far capo dall'idea dell'ente, considerandola come principale, e fonte di ogni nostra cognizione; ma questo accordo è poco più che apparente, e si riferisce a un punto comune di tradizione storica, da cui movemmo il Rosmini ed io, benchè in modo differentissimo. Entrambi traemmo la maggioranza dell'idea dell'ente dalla scuola dei Platonici moderni, specialmente del Malebranche, e dei realisti del medio evo, sovrattutto di san Bonaventura; ai quali per mia parte aggiungo, oltre Platone e l'antica sua famiglia, il numeroso drappello dei teologi e filosofi premozionisti, come il Lemos, il Massouliè, il Boursier e non pochi altri, che sulla nozione del primo Essere profondamente filosofarono. Ma il Rosmini cominciò in sulle prime a scavezzare l'idea dell'ente reale, facendone una cosa prettamente ideale, insussistente, possibile, *astratta*, com' egli dice espressamente; laddove io la serbai intera, secondo che mi era porta dalla tradizione speculativa, studiandomi solo di recarla a maggior grado di distinzione e

di esattezza scientifica. V' ha dunque fra la prima idea del Rosmini e la mia quel medesimo divario, che corre fra una realtà concreta, sussistente, reale, assoluta, e una cosa che non è cosa, un concetto astratto, insussistente, destituito di realtà e di concretezza. Da questa discrepanza elementare nascono tutte le altre, riguardo ai principii, ai metodi e alle conclusioni, che sono le tre parti integrali della scienza; intorno alle quali non v' ha la menoma analogia fra me e il Rosmini. 1° Il mio principio è una formola scientifica e suprema, che spaziando per tutta l' enciclopedia e contenendo tutte le deduzioni, è per estensione e comprensione perfettissima. La sua universalità e fecondità nascono dalla sua natura, essendo ella in un medesimo tempo reale e ideale, concreta ed astratta, versante nel giro delle cose e nell' ordine degli umani concepimenti. Il Rosmini rigetta questa formola, e non ne ha alcun' altra che vi supplisca; nè ancorchè la cercasse, potrebbe trovarla per diverse ragioni. Imprima egli ripugna il rinvenire una formola qualunque, fuori di quella che tutto abbraccia; qual si è il mio principio protologico : *L' Ente crea le esistenze;* non dandosi nulla d' ideale o di reale fuori di Dio, dell' universo, e del loro vincolo; e questo vincolo non potendo senza assurdo collocarsi altrove che nell' azione creatrice. Imperò egli è tanto assurdo il volere immaginare un' altra formola diversa e tuttavia equivalente nell' ordine reale e scientifico, quanto l' ammettere più di un Dio e più di un Assoluto [1]. Il Rosmini adunque, se vuole avere una for-

[1] I panteisti moderni di Germania, puerilmente copiati da que' di Francia, hanno immaginato una formola ontologica, fondata sul dogma della Trinità divina, ch' essi considerano come un vero filosofico, secondo i canoni del razionalismo. Ma o la loro triade comprende

mola enciclopedica, dee abbracciare la mia; e siccome egli non può farla buona, senza contraddire a' suoi principii, ne

l'ultimo membro della formola ortodossa, cioè l'universo, o non lo comprende. Se non lo comprende, non è enciclopedica, perchè non abbraccia tutto il reale; ed è infeconda, perchè la nozione dell'Assoluto sequestrata da quella della creazione, per cui si collega col contingente, non può fruttare allo spirito umano. Se lo comprende, essendo essa triade divina, uopo è immedesimare sostanzialmente Iddio col mondo, e cadere nel panteismo. Tal è in effetto il partito preso dallo Schelling, dall'Hegel, dal Cousin, dal Lamennais, e dagli altri dilettanti di tali triadi. Se dunque il Rosmini vuole avere a ogni costo una formola ontologica, ed enciclopedica, e si ostina a ripudiare quella che io ho proposta, egli è forzato ad abbracciare la triade dei suddetti filosofi, e a rendersi panteista come loro. Crederei di fargli ingiuria a stimarnelo capace; tuttavia non saprei come altrimenti interpretare le *tre forme divine inconfusibilmente distinte,* su cui, secondo il sig. Tarditi, egli fonda la sua dottrina ontologica (*Lett. d'un Rosm.,* p. 111). Queste tre forme o non hanno senso o riescono, nè più nè meno, alla triade del panteismo, e presuppongono l'errore gravissimo dei razionalisti moderni, che il mistero rivelato della Trinità sia conoscibile e dimostrabile razionalmente. Io ne avvertii il sig. Tarditi nel primo tomo; ma egli nell'ultima lettera, senza far parola della mia ammonizione, ripete di nuovo il medesimo errore (*Ibid.,* p. 138). E ciò che è ancor più grave si è, che il Rosmini medesimo in un brano di lettera, dato fuori ultimamente da un suo seguace, allude alla medesima distinzione erronea, senza fare il menomo caso delle obbiezioni mossegli in contrario (BARONE, *Lett. a Domenico Anselmi,* Torino, 1843, p. 21). Tal è il singolar procedere di quest'uomo, (per altro ottimo e venerando,) che stima di poter ripetere e sostenere le sentenze meno esatte, uscite una volta dalla sua penna, senza nè meno credersi obbligato a giustificarle e a provare la verità loro. Ma se altri reitera l'errore, mi credo obbligato anch'io a replicare che gli amatori della religione e della filosofia non comporteranno mai che il razionalismo teologico s'introduca in Italia, come quello che oltre allo spiantare la fede, è nemico mortale della medesima speculazione.

segue che egli non ha formola di sorta, e fabbrica un' edifizio filosofico, senza fondamento. In secondo luogo, l' idea, da cui muove il Rosmini, essendo quella dell' ente, non già creante, ma solo possibile, egli è impossibile il cavarne una formola, cioè un giudizio. Da ciò nasce che la vostra idea primigenia e universale è affatto infeconda, e non può, anche a senno vostro, partorir qualche giudicato, se non mediante il connubio del senso; il quale d' altra parte è inetto di sua natura a generare un principio assoluto, e una formola prima. 2° Il metodo, di cui mi valgo, è la sintesi, e quello del Rosmini è l' analisi : io procedo per deduzione e il vostro maestro per induzione. Il processo analitico e induttivo non è a mio giudizio applicabile, se non alle parti secondarie della filosofia, cioè alla notizia dei fatti; laddove voi lo considerate, come il precipuo stromento della scienza delle idee. Il Rosmini procede quasi sempre per questo verso, usando di rado la sintesi, e voi stabilite espressamente nelle vostre Lettere la preminenza e l' onnipotenza del metodo analitico[1]; anzi vi mostrate così poco addimesticato col progresso contrario, che frantendete le parti della mia opera, che si fondano in esso. 3° La scienza prima, secondo voi, è la psicologia, e secondo me, l' ontologia; il qual divario dipende da quello dei due metodi. Vero è che voi pretendete la disciplina esposta nel Nuovo Saggio essere ideologica e non psicologica; ma siccome le distinzioni verbali non distruggono la medesimezza effettiva delle cose, io mi rapporto per mostrarvi la vanità del vostro ripiego al discorso da me fatto nel primo tomo di quest' opera; al qual discorso voi non avete

[1] Pag. 70, seq.

risposto una sola parola. E ancorchè tentaste di farlo, non potrebbe riuscirvi; perchè l'ammettere una scienza intermedia fra la psicologia e l'ontologia, e sostanzialmente distinta da esse, è un assunto così poco plausibile, come il pronunziato correlativo, che vi è sfuggito, quando poneste un mezzo fra il Creatore e le creature, e a cui probabilmente non ricorrerete una seconda volta. Ma ancorchè vi si menasse buona la vostra distinzione fra la psicologia e l'ideologia, siccome confessate che questa non è l'ontologia, ciò solo basterebbe a mettere in chiaro l'infinito intervallo, per cui il mio sistema si divide dal rosminiano. Ora ogni sistema, che non ponga la radice delle cognizioni dov'è la radice delle cose, cioè nell'Ente reale, in Dio, nell'Assoluto, dee porlo in una cosa, che non è Dio, che non è assoluta; e quindi è convinto di Cartesianismo, di sensismo, di scetticismo, di nominalismo e di nullismo. Voi vedete dunque che le nostre rispettive opinioni si differenziano fra loro, come i detti sistemi differiscono dal realismo platonico e cristiano, che io professo. 4° La mia formola ideale produce tutte le idee e tutte le conclusioni scientifiche, nello stesso modo che la realtà corrispondente al primo termine di quella produce tutte le cose, cioè per connessione logica o per creazione, e non mai per generazione, come ho provato nella mia opera [1]. All'incontro, secondo il Rosmini, l'idea dell'Ente produce tutte le altre per via di generazione; onde, giusta il suo avviso, tutti i giudizi sono analitici, laddove secondo me sono tutti originalmente sintetici, salvo quello che si costruisce col soggetto della formola, ripiegandolo sovra sè stesso. 5° Secondo il Rosmini

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, Lib. 1, cap. 4.

non vi è e non vi può essere che una sola idea, cioè quella dell' ente possibile: gli altri concetti risultano dal componimento di questa idea unica ed universale coi dati del senso; il che conduce di necessità al panteismo o al nullismo. Io credo al contrario che v' ha un gran numero d' intelligibili essenzialmente distinti, e che l' idea dell' Ente ideale e reale non è universale, se non in quanto produce logicamente tutte le altre nozioni, o le crea e le precede. Perciò, se il Rosmini chiama il suo ente lume dell' intelletto, egli vuol dire che esso è sostanzialmente l' unico oggetto della mente conoscitrice, essendo la sola cosa conoscibile; laddove io, affermando che l' Ente illustra lo spirito, voglio inferirne ch' egli produce logicamente molti intelligibili assoluti, e crea molti intelligibili relativi, i quali razionalmente o realmente dall' idea suprema dell' Ente si distinguono. Il nesso della quistione riguardante l' origine delle idee colla teorica dell' atto creativo occupa un grado segnalato nel mio sistema; laddove in quella del Rosmini non se ne trova il menomo cenno. 6° Infatti l' idea di creazione non può avere un luogo acconcio nel sistema filosofico del Rosmini; e voi parete volerla sbandire dalle scienze razionali, facendone un mistero prettamente rivelato. Io all' incontro la considero, come la fonte di ogni nostra cognizione e il perno di tutto lo scibile, e le assegno nell' enciclopedia lo stesso seggio che l' atto da lei rappresentato tiene negli ordini della realtà. La formola ideale e il principio di creazione sono identici; giacchè il concetto dell' azione creatrice costituisce la copula dei due termini estremi della formola. Mediante il principio di creazione, io risolvo un gran numero di problemi stati finora insolubili; quali sono, verbigrazia, quelli che risguardano l' esistenza

dei corpi, i vari generi di evidenza e di certezza, il principio dell' individuazione, l' origine delle idee, la struttura del sillogismo, e tutti gli altri quesiti più importanti della logica, della matematica, della morale, della cosmologia, della politica, dell' estetica, della grammatica, filologia ed etnografia razionale, della psicologia, della religione e della storia filosofica. Ho toccate molte di queste soluzioni, ne ho dichiarate minutamente parecchie, e credo che questi saggi siano sufficienti per chiarire il lettore della universale fecondità scientifica del principio di creazione, e per rimuovere da lui il sospetto, che se io risolutamente pronuncio esso principio applicabile con pari felicità a tutte le altre quistioni, che non ho avuto sinora il tempo di trattare, (giacchè son pochi anni che ho incominciato a scrivere per la stampa,) io parli, senza aver buono in mano, per millanteria ed ostentazione. A due discipline singolarmente io giudico fruttuoso il mio principio, e atto a ravvivarle, ad avvalorare il loro progresso; e sono la filosofia della storia, e la teologia scientifica. L' assioma di creazione è il solo, che contenga la chiave di tutte le origini civili, e spieghi gli andamenti e i progressi delle lingue, degli stati, delle instituzioni, mostrando la ragione intima di quelle condizioni sostanzialmente uniformi, che in tutti i luoghi e tempi accompagnano la specie umana. Esso è il solo altresì, che dichiari gli annali della religione, e ne illustri il misterioso processo, l' origine celeste, le moltiplici alterazioni e vicende introdottevi per opera degli uomini, il mantenimento e il ristauro prodigioso e divino; e legittimando filosoficamente le nozioni generiche del sovrintelligibile e del sovrannaturale, dia una base filosofica e inconcussa al mistero e al miracolo, che hanno sì gran parte nel dogma e nella storia della vera fede.

Anzi io sono ito più oltre, e ho collocato nel dogma della creazione la nota fondamentale, per cui l'ortodossia filosofica e religiosa si distingue dalla dottrina contraria; additando come questa sentenza sia confermata splendidamente da tutta la storia nei tempi anteriori al Cristianesimo e in quelli che lo seguirono. Ora di tutte queste soluzioni e avvertenze non v' ha il menomo vestigio nel sistema rosminiano, come quello, che a rigor di logica importando il panteismo, esclude il principio di creazione, o alla men trista non lo ammette che come un semplice corollario. Risulta in fine da queste considerazioni che la mia filosofia discorda dalla rosminiana in ogni sua parte, movendo da un principio e seguendo un progresso al tutto diversi. E siccome la scienza dei fatti dipende da quella delle idee, e l' analisi dalla sintesi, perciò eziandio nelle ricerche filosofiche che dipendono dall' osservazione, com' è, verbigrazia, la psicologia sperimentale, le mie conclusioni differiscono dalle vostre. Vi allegherò un solo esempio, che concerne un punto fondamentale, per saggio del rimanente. Io ammetto un doppio modo di conoscere, che si stende per tutti i rami della facoltà conoscitiva, cioè l' intuito e la riflessione, e giustifico questa distinzione, per altra parte chiarita dal fatto e attestata dalla coscienza, colla tela originaria della formola ideale. Avvertite bene che tal distinzione si disforma essenzialmente da quella del Cousin e del Rosmini fra la cognizione spontanea o diretta e riflessa; perchè il solo divario, che secondo il vostro maestro e il francese filosofo, corre fra quelle due specie di conoscenza, si è che la seconda importa un replicamento dello spirito sulla prima, laddove la prima esclude questa replicazione. Ma siccome la cognizione spontanea del Cousin, e la cogni-

zione diretta del Rosmini sono una vera cognizione, non v' ha alcuna essenzial differenza fra di esse e la cognizion riflessa di entrambi. Io all' incontro, mostrando che la cognizione compiuta ha la virtù di compenetrare sè stessa, ma che questa compenetrazione non può cadere nell' atto primo e immanente del pensiero, distinguo due sorta di conoscimento; l' uno incoato e potenziale, che è il pensiero semplice dell' oggetto, senza apprensione del soggetto pensante, l' altro compiuto ed attuale, che è il pensiero dell' oggetto e del soggetto nel medesimo tempo. Di questi due conoscimenti il primo è l' intuito, e il secondo la riflessione. L' intuito differisce essenzialmente dalla riflessione per quattro rispetti; cioè primo, perchè l' uno esclude la compenetrazione propria dell' altra; secondo, perchè l' atto intuitivo è solo iniziale, potenziale e risponde al primo conato della forza nel suo esplicamento, secondo la dottrina del Leibniz; terzo, perchè l' intuito afferra il concreto, e la riflessione lo converte in astratto; quarto, perchè questa non può esercitarsi, senza l' uso della parola, laddove quello non ha d' uopo di segni. Voi vedete adunque che per questi quattro capi la mia distinzione psicologica differisce da quelle del Cousin e del Rosmini; imperocchè la cognizione spontanea del primo e diretta del secondo sono una vera cognizione compiuta ed attuata, e non un semplice rudimento conoscitivo. Vero è che il Rosmini, assai più accurato del Cousin su questo articolo, esclude affatto dalla cognizione, che egli chiama diretta, l' apprensione del soggetto conoscente [1]; ora la cognizione dell' oggetto, spogliata onninamente di ogni minima notizia del soggetto, è appunto l'.intuito. Ma egli non s' av-

[1] *Nuovo Saggio sulla orig. delle idee*, tom. II, p. 127-132.

vede d' introdurre da un lato quel concorso del soggetto, che scarta dall' altro; tanto è difficile il distinguere con precisione i vari elementi, che si trovano insieme confusi nella tela complicata dello spirito umano. Che la cognizione diretta del Roveretano non rimuova affatto l' apprension del soggetto, io lo deduco da due cose; cioè dalla natura e dall' oggetto di tal cognizione. Imperocchè, quanto alla natura, l' atto di tal cognizione non è iniziale, e rudimentale, ma compiuto : non trovo negli scritti dell' illustre autore il menomo cenno, che possa far credere il contrario. Ora l' atto della cognizione ha la proprietà di compenetrare sè stesso; la qual compenetrazione, che distingue il conoscimento attuale dal potenziale, importa l' apprensione almeno confusa del soggetto. La cognizion diretta del Rosmini esclude dunque l' apprension distinta del proprio animo; ma non l'apprensione confusa; e quindi non risponde all' intuito, ma al primo atto della riflessione. L' oggetto poi di tal cognizione, secondo il Rosmini, essendo l' ente possibile, cioè un vero astratto, (come vi proverò nella lettera seguente,) e l' astratto, come tale, essendo una semplice forma dello spirito umano, e presupponendo l'uso della riflessione, l'atto che afferra tale oggetto non può essere intuitivo, ma riflessivo, e dee involgere una certa notizia del soggetto medesimo. E di vero l' astratto, come tale, essendo un pensato umano, egli è impossibile l' apprenderlo, senza apprendere unitamente il proprio pensiero. Da queste considerazioni io deduco che la cognizione diretta del Rosmini non è già l' intuito, ma il primo grado della riflessione; giacchè la riflessione passando per diversi gradi, il suo primo passo dee consistere in un atto, che afferra distintamente l' oggetto e solo confusamente il

soggetto della cognizione. Questo primo atto riflessivo, in cui la notizia del proprio animo si trova solo per modo confuso, è la cognizione diretta del vostro maestro. Ma certo un tal atto sarebbe impossibile, se non fosse accompagnato e preceduto dal pretto e semplice intuito dell' oggetto; e se quest' intuito non escludesse la compenetrazione e finitezza propria di ogni atto riflessivo. Ora questo intuito semplicissimo, disgregato da ogni apprensione di sè, eziandio confusa, costituente una cognizione solamente incoata, e corrispondente all' atto primo della potenza di conoscere nel suo dinamico esplicamento, non fu avvertito da nessuno dei Rosminiani; e perciò la vostra teorica della cognizione è imperfetta e manca di fondamento. Aggiungete che la mia riflessione, importando l' uso dei segni, intreccia mirabilmente la psicologia colla grammatica, e mediante il necessario intervento della parola, costringe il filosofo a riconoscere la necessità della rivelazione e della Chiesa, cioè della parola originale, rivelatrice del vero intuitivo alla riflessione, e della parola continua e perenne, conservatrice e ripetitrice di quel primo insegnamento. La scuola eclettica ripudia espressamente la necessità della parola, e adopera a questo effetto tali argomenti, che dispensano gli avversari dal confutarli, quando questi non vogliano usare un eccesso di cortesia. Io avevo miglior opinione del Rosmini, e non sarei potuto risolvermi a credere ch' egli rigettasse il dogma platonico e leibniziano sulla necessità del linguaggio, se voi non m' aveste indotto a sospettarlo colle vostre Lettere. Ma certo, ancorchè il Rosmini ripigliasse per questa parte la procura che vi ha data, (giacchè in qualche luogo delle sue opere egli ammette la necessità della parola,) non gli riuscirebbe d' innalzare quel pronun-

ziato importante al grado di un teorema rigorosamente scientifico, non potendosi ciò ottenere, senza distinguere accuratamente l' intuito dalla riflessione, e senza dare a questa distinzione un valore ontologico, intrecciandola colla teorica dell' atto creativo.

Sono corso, come vedete, per alcuni sommi capi, senza entrare nei particolari, giacchè se volessi farlo, dovrei ripetere per poco tutto il complesso delle mie dottrine. Imperocchè non v' ha un solo punto di esse, (salvo il primato generico dell' idea dell' ente nei termini sovraccennati,) in cui io sia d'accordo colla ideologia rosminiana, come voi la chiamate; quando, le nostre mosse filosofiche essendo affatto diverse, sarebbe solo da stupire, se c' incontrassimo nel cammino speculativo che amendue facciamo. Voi adunque non piglierete per male, se io non posso assentire in buona coscienza a quella mezza lega che mi proponete, vivendo come dire da vostro camerata, o almeno albergando in una stanza contigua alla vostra. Fra il vostro psicologismo e il mio ontologismo non v' ha una distanza di pochi passi, ma un intervallo così grande, come quello che divide quei due metodi, quasi poli opposti della mente umana. Io lodo la vostra nuova tolleranza e il desiderio di concordia che mostrate, perchè lo credo sincerissimo e suggerito dallo studio del vero; ma perchè anch' io mi pregio di essere schietto e franco, e di amare soprattutto la verità, non posso imitarvi. Io bramo di esservi unanime d' affetto, ma mi dichiaro discorde di opinione; e benchè la concordia eziandio nei pensieri sia un bene molto desiderabile, io non saprei risolvermi a eleggere in luogo di questo bene una mera larva di esso. Non so appagarmi in questo, nè in altro, delle finzioni o delle appa-

renze; e mi par meglio per ogni conto il dire altamente come la penso, e chiamare il mio avversario, (che come ben sapete non dee mai esser nemico,) col suo nome, che lo scambiare i vocaboli, e l'ostentare una falsa unanimità, senza giovare al vero, e forse recandogli non piccolo pregiudizio. L'unico caso, in cui godrei di questo accordo, sarebbe quando fossi persuaso della sua realtà; il che potrebbe solo accadere, se il Rosmini emendasse gli errori, in cui è incorso innocentemente. Ma questa buona fortuna io la desidero senza sperarla, sapendo troppo bene quanto negli uomini eziandio più virtuosi e reverendi possano talvolta un certo occulto amor proprio e le preoccupazioni.

Frattanto io continuerò ad esporre il sistema filosofico da me abbozzato, secondo che piacerà alla Providenza di somministrarmene i mezzi, senza sbigottirmi dei contraddittori, e confidandomi che a mano a mano che si vedranno l'ampiezza e l'efficacia del mio metodo e de' miei principii, gli uomini imparziali si convinceranno vie meglio della bontà loro. Imperocchè la divina sentenza, che la qualità dell'albero si conosce dai frutti, non è meno applicabile ai sistemi speculativi che agli uomini. E sebbene io creda ciò che ho già stampato sufficiente a mettere in sodo le basi della mia dottrina, chi abbia pazienza di ben meditarlo; mi confido che andando innanzi per la via delle conclusioni, ne verrà accresciuta l'evidenza e la certezza delle premesse. Che se io ho spesso fatto e farò ancora scrivendo alcune intramesse al principal mio lavoro, non credo però di allontanarmi dal mio scopo, benchè ad alcuni paia altrimenti. Imperocchè non ho mai dissimulato che io aspiro a fondare in Italia una scuola di filosofia, veramente nazionale, e che indirizzo a

questo fine i miei deboli studi e la mia vita. E siccome prima di gittar le basi e levar alto le mura di un edifizio, uopo è preparare il terreno e renderlo piano, netto e conforme al proposito, io dovetti prima di tutto pensare a sgombrar gli ostacoli che si frappongono. Il primo dei quali e principalissimo, poichè da esso tutti gli altri derivano, è la perdita dell' antico genio nazionale d'Italia, e quindi l'obblio del patrio decoro, e la vergognosa divozione verso gli strani e specialmente verso i Francesi; onde nasce il sentir bassamente delle cose patrie e l'ammirare le aliene, ponendo nell' ingegno e nelle forze altrui ogni nostra fiducia. La Francia ottenne in Europa e massimamente in Italia un' autorità e una riputazione bugiarda, sovrattutto riguardo alle scienze speculative, quasi che l' ingegno gallico sia filosofico per eccellenza. Il che nacque in parte dalla sua lingua facile e chiarissima, perchè povera, imbelle, inorganica, destituita di armonia e di scultura; in parte dalla perizia, che hanno coloro che la parlano a mettere in voga, e per così dire volgarizzare, gli altrui pensamenti, comunicando loro la propria levità e frivolezza. Lascio stare le cagioni politiche, che concorsero a produrre il medesimo effetto. Ma la virtù sintetica, la pellegrinità profonda dei concetti e il senno dei giudicati, che sono le tre doti più eminenti dell' ingegno speculativo, quanto abbondarono negli antichi Italiani, tanto difettano nei moderni Francesi; i quali per la vena dell' immaginare e del ritrovare sono forse l'ultima nazione culta di Europa, come si mostrano la prima per la loro abilità ad aggiudicarsi gli altrui trovati, e a farsene belli come di cosa propria. Io mi credetti adunque in debito di combattere la moderna viltà italiana verso ogni razza di forestieri, e specialmente la gallomania, che ci rode da più di un secolo; e continuerò a

farlo mentre ch' io viva, senza lasciarmi atterrire dall' opinione contraria, benchè professata eziandio da alcuni personaggi, per cui ho una verace stima, sapendo qual sia la forza, che hanno anche negli ottimi gli errori signoreggianti. L' amor del vero e la carità della patria debbono in materia sì grave andare innanzi ad ogni altro rispetto; imperocchè io tengo per fermo, che se prima non si libera l' Italia dalla servitù intellettuale, che tarpa le ali agli ingegni, e toglie loro la coscienza delle proprie forze, sarà indarno il voler fondare in essa una scuola di sapienza patria. Laonde spero che una parte de' miei nazionali mi saprà qualche grado de' miei deboli, ma sinceri conati, e che gli avversari medesimi, cui dispiace l' opera, non biasimeranno le intenzioni; considerando che chiunque se la piglia colla Francia, distributrice al dì d' oggi degli onori e della fama in universale, non può esser mosso da vanità e da ambizione, come quegli a cui manca eziandio il misero compenso di render chiaro il suo nome con quello degli avversari. Il secondo ostacolo da rimuoversi è l' eterodossia filosofica, regnante in Europa sotto due forme principali, che sono il sensismo e il panteismo, usciti entrambi dal Luteranismo tedesco, e dal Cartesianismo francese suo primogenito. L' eterodossia europea fu procreata, nudrita e messa in fiore da due stirpi, che sono la celtica, e la germanica, giacchè gli Slavi acattolici non hanno filosofia, nè vero culto di gentilezza; laddove la custodia della sapienza ortodossa venne accomandata dalla Providenza al senno pelasgico. Ma anche in Italia penetrò il mal seme, da che ella cadde in servitù de' barbari; e se il panteismo moderno non ci ha sinora potuto allignare, (giacchè quello del Bruno mosse dalle dottrine d' Alessandria,) non manca chi vorrebbe introdurvelo colle tedescherie filosofiche, e

legittimarvelo sotto un abito italiano. E certo non indugerà gran fatto ad entrarvi, se il Cartesianismo regnante non si schianta dalle radici; quando esso Cartesianismo e il panteismo sono sostanzialmente un solo sistema, con questo unico divario, che il primo serba intatta in apparenza l'attività umana, annullata dal secondo e rinfusa nella divina. Ora il processo cartesiano, che al dì d'oggi ha in Francia per fautor principale, (benchè poco formidabile, come filosofo,) Vittorio Cousin, ottimo uomo e facondo dettatore, è difeso presso di noi dal Rosmini; il quale è tanto più da temere, che all' ingegno e alla rettitudine dell' animo congiunge le virtù, la pietà, la dottrina, e la santità del grado sacerdotale; e che il suo sistema può confondersi coll' ontologia agli occhi degli inesperti, benchè sia in effetto un mero psicologismo, poco lontano, (come quello della filosofia critica, a cui somiglia assaissimo,) dal panteismo psicologico di Amedeo Fichte. Però se io m'adopero, secondo il mio potere, per impedire che la dottrina del Cousin si abbarbichi nella mia patria, e combatto gli errori del Rosmini, io non sono già mosso, (come parve a qualche malevolo da passioni poco filosofiche, ma fo quello che assolutamente è richiesto a render possibile lo stabilimento di una nuova filosofia italiana. Niuno adunque potrà incolparmi di operare a caso, o di lasciarmi tirare all' affetto, perchè eleggo quei mezzi, che sono al tutto necessari per conseguire il mio fine.

Il terzo ostacolo, che si collega coi due precedenti, e ne è il risultato, è l'avversione verso gl' instituti cattolici, che annida in molti Italiani, ancorchè eccellenti per ogni altro rispetto, e il genio irreligioso che ne conseguita; il quale è altresì un portato cartesiano e francese. Or siccome io tengo

per fermo che i primi principii dello scibile, benchè razionali, non si possono conoscere, senza una parola religiosa e adequata; e che questa parola non è, nè può essere, se non la cattolica; sono condotto per necessità di logica a considerare la fondazione di una filosofia italiana, e il ristauro del cattolicismo nella classe colta della nazione, come due cose talmente inseparabili, che sarebbe vano e contraddittorio il por mano all'una e non all'altro. E anche qui spero che non verrò calunniato; perchè chi difende al dì d'oggi la fede di Roma, e non quella di Berlino o di Parigi, non corre troppo pericolo di esser chiamato buon pensatore, gran filosofo, ingegno libero e progressivo, e di riscuotere gli applausi de' suoi coetanei. L'ultimo impedimento, che si attraversa al rinnovamento del pensiero italiano, è la democrazia degl'ingegni, per la quale intendo il dominio scientifico del volgo dei letterati, cioè dei presontuosi e degl'ignoranti, che naturalmente non sono pochi nella repubblica delle lettere, come in ogni altro consorzio. Il qual dominio si esercita principalmente in tre modi, cioè coi libri improvvisati, coi cattivi giornali, e cogli ordini viziosi dell'insegnamento; tre pesti, recate in Italia dagli oltramontani, e atte a ritornare i secoli del ferro, se allignassero nella penisola. Imperocchè la cattiva scienza è peggiore dell' ignoranza, e ha tutti i mali di essa, senza i beni che l'accompagnano. Come in ogni buon governo bisogna onorare e privilegiare i migliori, senza scapito dell'egualità civile, e distinguere i veri ottimati da chi è plebeo per indole e per elezione; così nel dominio dei nobili studi e delle gentili arti dee primeggiare l'aristocrazia degl'intelletti, fuor della quale non si dà vera grandezza, nè incremento notabile di civiltà. E quando dico aristocrazia intellettiva, non parlo tanto dei doni naturali, quanto degli acquis-

tati; perchè io inclino a credere che non vi sia ingegno mediocre, che non possa, volendo, diventar primo, o almeno de' primi in qualche genere di operazioni, col beneficio del tempo, della disciplina e della cultura, e mediante quel successivo accrescimento delle proprie forze, che nasce dal loro assiduo e operoso esercizio. Perciò, parlando più propriamente, il vero patriziato letterario e scientifico è conferito dalla volontà e dall' arte, anzichè dalle semplici doti di natura, e la signoria dell' ingegno, secondo l' aurea sentenza del Buffon, consiste sovrattutto nella pazienza; onde, se pochi uomini sono veramente grandi in qualche sorta di magisterio utile o gentile, ciò nasce, perchè pochi vogliono essere. Il regno della mediocrità è quello che impedisce o spegne ogni vanto della società umana; e lasciando stare i danni che fece alla religione e ad altre cose, basti l' avvertire che questa è una delle cagioni, che contribuirono a sprofondare la buona filosofia in Italia. Imperocchè il sensismo, il materialismo, il psicologismo cartesiano, e cotali altri sistemi ch' ebbero buona fortuna fra noi, per la ristrettezza e la superficialità loro facilissimi ad apprendersi, sono la filosofia degl' ignoranti; onde coloro che li professano, senza temperamento di sorta, vengono dirittamente chiamati da Cicerone il popolo minuto e la plebaglia dei filosofi. Vogliam credere, per esempio, che la falange dei putti duellanti in favore del Rosminianismo, oserebbe bazzicare così famigliarmente con una dottrina più larga e profonda? Conciossiachè, si può presumere di dar fondo con poca fatica a tutta l' enciclopedia, quando non si tratta che di maneggiare e combinare due ingredienti così semplici, come sono l'ente possibile ed il sentimento; dai quali insieme accoppiati il Rosmini promette di dedurre tutto lo scibile. Il che ricorda quei valenti chimici dell' antichità e del medio

evo, che spiegavano tutto con quattro soli elementi; laddove i moderni, costretti a studiarne meglio di cinquanta, si trovano più impacciati a toccar la cima della scienza [1]. Egli è dunque mestieri, per ristorare gli studi filosofici in Italia, il richiamare gli spiriti dal pargoleggiare scientifico e letterario, che oggi corre, all'austera virilità dei nostri maggiori; imperocchè il voler ottenere una cosa, senza l'altra, sarebbe un partito così opportuno, come il proporsi di forare un monte o di ergere una piramide colle morbide dita delle vezzose donne, o coi teneri muscoli dei leggiadri damerini.

Ho voluto toccare questi cinque impedimenti, per mostrare come le mie querele in tal proposito si attengano strettamente all'argomento principale de' miei libri, o allo scopo che mi propongo. Onde se ad altri pare che io erri a ritornare così spesso su questo ingrato tema, sarò scusato dai savi; quando tutte le verità che combattono i vizi regnanti, fitti e ribaditi da lunga consuetudine, non sono mai ripetute a bastanza, ancorchè tali ripetizioni diano fastidio a molti lettori. Imperocchè, qualunque sia la propria opinione intorno alle dottrine speculative, che si vorrebbero stabilire in Italia, tutti si debbono accordare circa l'apparecchio richiesto ad agevolare l'impresa. Quanto all'opera mia, mi spiace di dovere annoverare fra coloro, che più acerbamente la con-

[1] La semplicità agevola a tutti la scienza, quando è vana, chimerica, superficiale. Che se ella è vasta e profonda, come quella, per esempio, del sistema dell'attrazione, non la facilita già ai dilettanti, ma solo ai veri studiosi. La ragione del divario si è, che nell'ultimo caso la semplicità non consiste in una vuota astrazione, ma in una formola concreta, feconda e piena d'innumerabili conseguenze.

trastano non pochi de' Rosminiani; nei quali vi confesso che da principio io mi prometteva più docilità verso il vero, o almeno più equità verso le persone; nè mi sarei mai immaginato, che oltre al volersi ostinare disperatamente nella profession di un sistema convinto degli errori più gravi e non saputo difendere dal suo medesimo autore, avrebbero aggiunto alla pervicacia delle opinioni la rusticità del procedere, e qualcuno di essi sarebbe trascorso nel fallo più vile, più abbietto, più enorme, di cui altri possa macchiare una controversia dottrinale, qual si è la maldicenza verso gli uomini onorati e la calunnia verso gl' innocenti. Ma siccome, buono e leale come siete, e alienissimo dal costume di certi laici, che stampano, senza missione, omilie melate e patetiche con un animo pieno di rabbia e di fiele, voi non siete mai appartenuto allo stuolo dei maldicenti e dei calunniosi; io mi affido che non vorrete eziandio ascrivervi a quello dei contumaci, e abbandonerete il patrocinio di un'opinione, che non si può oggimai professare con animo tranquillo da un cristiano filosofo. Pensate, sig. Tarditi, che uno dei mali più grandi, in cui possa incorrere un uomo, è l'impugnare la verità conosciuta, o almeno l'esporsi al pericolo d'impugnarla, difendendo leggermente certe opinioni, contro le quali stanno in piedi le più gravi e formidabili accuse. Imperocchè niuno può misurare gli effetti funesti di un errore stabilito e radicato; i quali sono tutti moralmente imputabili a chi è stato autore o cooperatore delle voga ottenuta da quello, senza una piena sicurtà di coscienza. Voi non potete certo al dì d'oggi essere sicuro della verità del Rosminianismo; imperocchè, lasciando stare gli argomenti interni che lo combattono, e a cui niuno finora ha risposto, gl' indizi e le circostanze esteriori gli sono tutte pregiudiziali. Io non voglio

richiamarmene al altro giudice che al vostro animo timorato e lealissimo; potete voi credere che se le mie ragioni paressero al Rosmini possibili a confutarsi, egli tacerebbe da tanto tempo? Che vedrebbe la sua scuola andare in dileguo, e la sua dottrina cadere in discredito, senza pur dire una parola in lor sostegno e difesa? Che la stessa vergognosa inerzia avrebbe luogo in tanti Rosminiani? Che fra essi coloro, che non seppero ridursi a tacere, avrebbero parlato, come fecero, in modo da rovinare la loro causa, anzichè rilevarla? Gli uni, macchiando la fama propria colle ingiurie e coi libelli? Gli altri, (come il sig. Tommaseo,) armeggiando al vento, con celie amare e con frivoli sofismi, indegni della bontà del loro animo e della prestanza del loro ingegno, senza toccar nemmeno il punto della quistione? Altri infine, tentando una impossibile concordia coll' opinione degli avversari, e offrendo quasi di dare a patti la cittadella del Rosminianismo, purchè se ne conservi qualche fortino o ridotto, e si salvino le apparenze? Potete voi credere che se le opposizioni fatte alla dottrina del Rosmini fossero deboli o nulle, sarebbero tanti coloro che l'hanno diserta in modo espresso e solenne, o almeno con tacita ritirata? Nè certo voi ammettete per autentici alcuni motti attribuiti in questo proposito al vostro maestro; i quali ripugnano troppo alla dignità del suo carattere e alla rettitudine del suo animo, da poter essere creduti; e quando fossero veri, nuocerebbero all' onore della sua persona, invece di giovare a quello della sua causa. Imperocchè se ne dovrebbe conchiudere che il Rosmini non è quell' uomo ingegnoso che tutti credevano, e che la sua semplicità è eccessiva, permettendogli d'illudersi sulla gravità degli assalti mossi alla sua dottrina, e sul poco favore, di cui essa gode presentemente; ovvero ch' egli è persuaso di essere immune da errore, ch' egli è più affezionato a' suoi propri pareri, che alla

verità e alla religione, e poco ricordevole dell' obbligo che incumbe ai galantuomini e sovrattutto ai chierici di abbandonar le dottrine gravemente incolpate, o di giustificarle in modo solenne e definitivo. Ora questi due presupposti ripugnando troppo all'alto concetto che voi ed io abbiamo e dobbiamo avere dell' inclito Roveretano, io protesto espressamente di non prestar fede ai detti che gli si attribuiscono, ogni qual volta discordino da tale opinione. Stando adunque che dalle presunzioni esteriori e dagl' intrinseci argomenti debba essere almeno debilitata la vostra persuasione intorno alla verità del Rosminianismo, resta che voi veggiate, se si può ancora con sicurtà di coscienza patrocinarlo in pubblico o in privato, e inocularne i principii nelle tenere menti dei giovani studiosi. Notate bene ch' io non presumo di esser vostro consigliero, ma mi arrischio soltanto a mettervi dinanzi agli occhi alcune avvertenze, che non mi paiono inutili, acciocchè facciate buona elezione. Il caso, in cui vi trovate, in cui si trovano tutti i Rosminiani, è gravissimo, e merita molta considerazione; giacchè si tratta di sapere, se una dottrina accusata di nominalismo, di sensismo, di panteismo, di razionalismo, di scetticismo e d' ateismo per forma, che molti uomini dotti e perspicaci sono persuasi della validità dell' accusa, e che coloro, a cui più importa, non hanno sinora osato o potuto ripulsarla, si possa difendere e insegnare tranquillamente, quando non sia prima appieno purgata, non già solo col ripudiare le pestifere conseguenze che le vengono apposte, ma col mostrare a evidenza che non derivano dalle premesse. Ecco i termini, a cui è ridotta la quistione: ora spetta a voi il risolvere qual sia il debito vostro. Quanto a me, per compier l' opera incominciata a vostro riguardo, altro non mi rimane che di esaminare le ragioni contenute nella

vostra terza epistola, più per soddisfare alla mia promessa, che per altro; giacchè, quanto alle materie, essa è non meno debole, (e ciò sia detto, senza detrarre alle lodi dovute al vostro ingegno, quando in miglior terreno si travagliasse,) di quelle che la precedettero, e di cui ho compito l'esame nella controcritica già divulgata.

LETTERA DUODECIMA E ULTIMA.

LETTERA DUODECIMA E ULTIMA.

Il tema della terza vostra epistola, sig. Tarditi, essendo *la natura dell' essere da noi originariamente intuìto,* voi vi proponete un doppio scopo, difensivo ed offensivo, tentando da una parte di giustificare il processo e le conclusioni del Rosmini intorno alla natura di detto essere, e dall' altra parte di chiarir vizioso il metodo da me seguito e le inferenze che ne ho dedotte. Quando voi aveste trattati separatamente questi due punti, cominciando dal primo, non sareste che da lodare; ma non so quanto sia da approvarsi, e quanto vi giovi, il confondere presso che del continuo, come fate, un proposito coll' altro, e il pensare talvolta quasi più all' offesa che alla difesa; come se bastasse per chiarir vera

e fondata la teorica rosminiana il redarguire e convincere di falsità la mia propria; o secondo le regole approvate nelle dispute dottrinali, l'assalito potesse rendersi assalitore prima di aver provveduto alla propria difesa. Ma qualunque sia il giudizio che si voglia portare su cotesto vostro procedere, a me basterà il seguirvi passo passo nel vostro ragionamento, sia che esso miri a debilitare e distruggere la mia opinione, o a mettere in sodo quella del vostro maestro.

Voi esordite coll' attacco, e in proposito di ciò che dico sullo Spinoza, accusandolo di psicologismo, così discorrete. « Voi pure cominciate supponendo che l'Ente possibile sia « un astratto; che l'ordine psicologico dell' intuito sia iden- « tico coll' ordine ontologico; che lo spirito nell' intuito « debba veder l' Ente com' è, non com' egli si manifesta, « o che l' Ente non ci si possa manifestare se non come « *reale* e non semplicemente sotto la forma intelligibile di « ente *ideale* o di ente iniziale o possibile. Tutti i vostri « ragionamenti si fondano su queste supposizioni, come « assiomi. Voi dunque non siete più schietto ontologista di « quel che fosse Spinoza[1]. » Io non ho mai supposto che l' Ente possibile sia semplicemente un astratto nel senso del Rosmini; nè ancorchè facessi buona per questa parte la rosminiana sentenza, potrei incominciare da essa il mio progresso filosofico nello stabilire le basi di tutto lo scibile. L'astratto, secondo me, non è che il pensabile, come pensato; e siccome vi sono due spezie di pensieri, si debbono eziandio ammettere due sorta di pensati, cioè il pensato umano e il pensato divino. L'ente possibile, come pensato umano, è un'

[1] Lett. III, p. 81, 82.

astrazione del nostro spirito, prodotta dalla cognizion riflessiva. Ma la riflessione, dovendo lavorar sull' intuito ed essendo inetta a creare alcun nuovo elemento, non potrebbe procacciarsi l' idea astratta dell' ente possibile, se questa astrazione non avesse un fondamento obbiettivo e intuitivo; il quale non è altro che esso ente possibile, come pensato divino. Io dò adunque una base obbiettiva e divina all' astrazione umana, e non la considero, come un mero lavoro della riflessione, secondo che fa il Rosmini; il quale non assegnando al suo ente possibile, in quanto è da noi intuìto, alcuna *sussistenza fuori della mente*, le toglie ogni valore ontologico e scientifico. D' altra parte io noto che come ogni pensato arguisce un pensabile, così ogni ideale importa un reale, e ogni astratto un concreto; e che come il pensato è ideale ed astratto, così il pensabile dee avere realtà e concretezza. Il pensato divino dell' ente possibile è dunque indiviso dal pensabile divino; e questo è l' Ente medesimo come reale e concreto, e abbracciante nella sua realtà e concretezza infinita il pensiero assoluto, e con esso ogni pensato della stessa sorte. Mostrerò altrove, come il pensato e il pensabile, l' ideale e il reale, l' astratto e il concreto s'immedesimano nella natura divina, senza che corra fra loro quella distinzione che voi ammettete : per ora mi basta d' inferire che il mio concetto dell' ente possibile è differentissimo dal vostro; poichè sia che venga considerato come un pensato umano o come un pensato divino, esso ha un fondamento obbiettivo, concreto e assoluto. Ma ancorchè non fosse tale, ciò poco farebbe al proposito; poichè io non muovo da alcun astratto nel tessere l' ordito della scienza prima, ma da un sommo concreto, come voi medesimo riconoscete nel testo allegato. Vero è che vi fa scrupolo il vedere che anch' io comincio con *sup-*

posizioni e con *assiomi*, e vi pare che io incorra nel difetto da me imputato allo Spinoza e a tutti i psicologisti. Parlerò fra poco delle *supposizioni*, che mi ascrivete; quanto agli *assiomi*, io sarei veramente impacciato, a pensare e discorrere comechessia, non che a filosofare, se ne avessi paura e volessi passarmi del loro aiuto. Imperocchè ogni discorso, essendo opera della riflessione, ha d'uopo di generalità e di astrattezze; e la scienza non può cominciare senza assiomi, come non può andare innanzi senza teoremi. Quindi è che io riconosco la necessità degli assiomi nè più nè meno di tutti i psicologisti; ma vedete il gran divario che corre fra me e loro anche su questo punto. Essi ammettono certi assiomi campati in aria, e destituiti logicamente di ogni valore obbiettivo, perchè non cercano la ragione concreta degli astratti, da cui procedono: io all'incontro dò per base alle mie astrattezze assiomatiche un concreto reale e obbiettivo. L'assioma del psicologista è un semplice lavoro della riflessione, che è quanto dire dello spirito umano: quello dell'ontologista, benchè eziandio riflesso, si radica nell'intuito, ed è originalmente un pronunziato divino. Il primo non ha alcun valore fuori della mente nostra che lo concepisce, se si considera come un semplice pensato di essa; laddove il secondo possiede la più grande autorità possibile, risalendo al principio di tutte le cose ed essendo un pensato della mente creatrice. Tal è la differenza che passa fra gli assiomi scientifici da me ammessi e quelli dello Spinoza, del Rosmini e di tutti i psicologisti; la quale corrisponde appunto alla discrepanza che corre fra l'Ente effettivo e assoluto della formola ideale e l'ente possibile dei Rosminiani. L'assioma psicologicale di questi non può essere in fine in fine che un assioma possibile, poichè non ha alcun appoggio

fuori dei limiti dell' umana mente e s'innesta nell' idea di un essere possibile solamente; laddove l' assioma ontologico è reale e veramente assoluto. Non vi par egli dunque che corra un divario notabile fra queste due spezie di assiomi? E che la mia non abbia almeno un po' più di consistenza e di sostanza che la vostra?

« A me pare che trattandosi di stabilire il punto di par-« tenza di tutto lo scibile e non potendosi questo inventare « di pianta, non si possa essere schietto ontologista [1]. » Lo schietto ontologismo non consiste nell' inventare di pianta o altrimenti tutto lo scibile, ma nel rappresentarlo com' è in effetto, e nel mettere d'accordo, quanto alla sostanza di tal rappresentazione, la facoltà riflessiva coll' intuente. L'invenzione in opera di principii è assurda : Iddio stesso non è inventor di principii, ma solo di cose, poichè è creatore del mondo e non di sè medesimo. I principii si possono solamente ricevere; come appunto fa l'ontologista; la cui riflessione trae i suoi pronunziati fondamentali dall' intuito, coll' aiuto della parola. I psicologisti all' incontro, collocando i principii in certe vuote astrattezze dell' intelletto, e considerandoli, come il risultato di una ricerca anteriore, (qual si è il dubbio preliminare di Cartesio, e il processo analitico dei Rosminiani,) hanno in effetto la pretensione d'inventarli, e ci riescono in quanto i principii da loro immaginati sono difettuosi o alieni dal vero; giacchè la sola invenzione possibile intorno alle basi della speculazione è quella dell' errore, cioè del nulla, poco atta a glorificare gli autori suoi. Voi vedete adunque, sig. Tarditi, che la sbagliate in più modi; sia, presupponendo che il principio di tutto lo scibile si possa

[1] Lett. III, p. 82.

inventare in qualche guisa; sia, attribuendo agli ontologisti il desiderio e il proposito *d'inventarlo di pianta*, e assegnando loro un titolo di gloria, che appartiene dirittamente ai loro avversari; sia in fine, ignorando che l'essenza dell' ontologismo consiste appunto nell' evitare il ridicolo assunto di volere *inventare* in tutto o in parte i principii, proprio dei psicologisti, e segnatamente dei Rosminiani, e scambiando per conseguenza il mio sistema con quello che voi professate. Che se sotto il nome di *ontologismo schietto* voi intendete un ontologismo perfetto, io vi concederò di buon grado che nè l'uomo, nè altra mente creata possa aspirarvi; non già perchè esso consista nell' invenzion de' principii; ma perchè arguisce una cognizione assoluta e infinita di essi, non possibile a cadere nelle creature. Per questo rispetto il solo e vero ontologista, anzi il solo filosofo e sapiente, è Dio; il quale conosce perfettamente il mondo ideale, perchè è lui stesso, e il mondo reale fatto a imagine dell' altro, perchè è l'effetto della parola creatrice.

Voi aggiungete che non si può essere schietto ontologista, « neppure se si tenga quel processo *ipotetico* di cui parlate « in una vostra nota, e che adoperate effettivamente. Il « quale processo viene da' Matematici sapientemente chia- « mato di *falsa posizione*, perch' egli è solo per un fortunato « accidente che s' indovina talora alla prima il risultato « voluto, ma il più delle volte se ne trova un altro, che « pecca o per eccesso o per difetto e che si corregge poscia « con uno o più altri tentativi[1]. » Io non entrerò a provarvi che il mio processo non sia ipotetico, perchè l'ho fatto nelle lettere precedenti. Ma se io procedo per tesi e non per ipo-

[1] Pag. 82.

tesi, egli è verissimo che il discorso ipotetico non è escluso dalla mia metodologia, la quale essendo amplissima, universale, e abbracciando tutti i metodi possibili, non esclude eziandio l'uso legittimo dell' ipotesi e le assegna il suo debito luogo; come toccai nella nota da voi menzionata. Il mio metodo non è altro che la dialettica, nel senso platonico, aggrandita, svolta, inseverita, perfezionata dal principio ortodosso di creazione, mediante il quale ella abbraccia ogni altro andamento metodico, e risponde ai due cicli effettivi dell' universo; giacchè la perfezione del metodo consiste nella rispondenza del processo conoscitivo colla natura dell' oggetto conosciuto. Ora i due cicli del creato hanno appunto fra loro la stessa attinenza della tesi e dell' ipotesi; conciossiachè il primo ciclo creativo è un presupposto, di cui il secondo è la verificazione [1]. Per evitare ogni equivoco avvertite che il procedere, discorrendo, solamente all' ipotetica, e il non ripudiare l'ipotesi, sono due cose differentissime; giacchè questa nel secondo caso è un semplice accessorio, e nel primo è il principale. Ora l'ipotesi, come metodo principale, è contraddittoria e impossibile; giacchè il presupposto non può stare senza un assunto dogmatico, senza un' affermazione anteriore, senza il possesso anticipato di certi dati intellettivi, fuor de' quali esso presupposto tornerebbe impossibile a concepirsi e ad esprimersi, non che ad adoperarsi in pro della scienza. Ma quando altri cammina dogmaticamente, egli può benissimo valersi del processo ipotetico o per confermare i principii, o per agevolar la scoperta delle conseguenze; e quando si governi assennatamente nella

[1] L'ipotesi è una tesi potenziale, e la tesi un' ipotesi attuata. Perciò l' ipotesi risponde al primo e la tesi al secondo ciclo.

scelta e nell' ordito delle sue supposizioni, l'uso di esse è legittimo e fruttuoso. L'ipotesi, come metodo principale, può solo valere *ad hominem*, quando si adopera con coloro che hanno perduta o non mai posseduta la sincera notizia riflessiva dei principii; quali sono gli scettici e tutti gli acattolici; i quali essendo manchevoli della prima scienza, sono costretti a cercarla; e ogni ricerca è di sua natura un' ipotesi. Così là dottrina della formola ideale può essere abbracciata ipoteticamente dai psicologisti, acciocchè verificandola in appresso, e notandone i mirabili riscontri con tutto il corpo della scienza, si convincano della bontà sua. Ma egli è chiaro che anche in questo caso l'ipotesi, come metodo principale, è solo apparente; poichè lo scettico e il psicologista, quando discorrono, procedono alla dogmatica e all' ontologica senz' avvedersene. Per chi poi non ha il cervello oscurato dalle nebbie del psicologismo, e sortì la buona fortuna di attingere alle pure fonti della parola ortodossa, il principio di creazione non è un' ipotesi o un postulato, nè anco in sembianza; ma un primo vero, che risplende d'intrinseca evidenza; di cui il verbo esteriore è lo strumento, non il fondamento; e che è bensì maggiormente illustrato e perfezionato dalle sue conseguenze, a mano a mano che si va innanzi, ma si mostra indipendente da esse. Che il principio di creazione abbia un valore assiomatico, risulta dalla maggior parte delle cose dette dianzi; e basterebbe a chiarirsene il vedere ch' esso è implicato in ogni altro assioma e giudizio; giacchè nè il principio di contraddizione, nè quelli di sostanza e di causalità, nè il giudizio primitivo sull' esistenza de' corpi e del mondo, possono sequestrarsi per alcuna guisa da quel pronunziato supremo, che tutti gli abbraccia, e ne è la base comune. Voi non siete, sig. Tarditi, il solo lettore

delle mie opere, che abbia battezzato il processo filosofico da me tenuto per ipotetico; laonde io vedendo molti ingegnosi concorrere nella stessa erronea interpretazione, pensai qual potesse esserne la causa; e mi pare di averla trovata nelle abitudini e nelle preoccupazioni ingenerate dal psicologismo signoreggiante. Imperocchè i psicologisti, non uscendo mai dal giro della cognizion riflessiva e delle astrattezze, non hanno in conto di assiomi se non certe proposizioni astratte, semplicissime e generalissime, come i pronunziati dei matematici, che si capiscono issofatto come prima vengono espresse, e sono ammesse da tutti senza una fatica al mondo. Ma se essi considerassero che la riflessione non può stare senza l'intuito, nè l'astratto senza il concreto, s'avvedrebbero che le astrattezze e generalità assiomatiche presuppongono un assioma concreto e individuato; che gli assiomi moltiplici e semplicissimi importano un assioma unico, in cui essi abbiano la loro radice; il quale, contenendoli tutti fontalmente, non può partecipare alla loro semplicità, ma dee essere complicato, e quindi più o meno confuso e di difficile apprensiva, come tutte le cognizioni, che han per oggetto una concretezza individuale, e all' intuito si riferiscono. La formola ideale, importando il passaggio dall' intuito alla riflessione, dall' uno al moltiplice, dall' infinito al finito, dal concreto all' astratto, e dalla individualità assoluta alla generalità, dee essere chiara e confusa nello stesso tempo; come si trova essere in effetto; giacchè molti la negano riflessivamente, e pur negandola, la riconoscono; non si potendo, senza l'aiuto di essa fare il menomo giudizio, nè tessere il più piccolo raziocinio. Voi vedete adunque che, ben lungi dal potersi avere in conto d'ipotesi, essa è una tesi prima e suprema; cosicchè senza il suo aiuto, ogni

discorso ipotetico o dogmatico torna impossibile. Non occorreva pertanto allegare a questo proposito il metodo *di falsa posizione*, riprovato dai matematici; il quale è appunto il processo dei psicologisti e in ispecie del Rosmini; inevitabile da chiunque non piglia le mosse dalla formola ideale. Tanto che, accusandomi di essere incorso in questo processo vizioso, voi m' imputate il difetto del vostro maestro; voi m'attribuite un traviamento, che non si può cansare, se non seguendo la via da me tenuta, e confondete inavvertentemente le ragioni del morbo con quelle dell' unico rimedio, atto a guarirlo. E di vero che cos' è il Rosminianismo, se non una semplice ipotesi? E un' ipotesi aerea, difettuosa, vanissima, e *di falsa posizione;* la quale non si può verificare, poichè in virtù di essa non *si trova il risultato voluto, ma un altro che pecca per eccesso o per difetto*, per servirmi delle vostre parole? Qual è il principio del Rosminianismo? L'esistenza di una forma innata di cognizione, rappresentativa dell' ente possibile, scevro di realtà e di sussistenza. Si può immaginare un' asserzione più ipotetica? Con questo presupposto il Rosmini promette di spiegare tutto lo scibile, ma non ispiega nulla: si propone di riparare agli errori dominanti dei falsi filosofi, e spiana loro la via, riuscendo da una parte al sensismo, al panteismo, all' ateismo, e dall' altra al nominalismo, allo scetticismo e al nullismo. Direte forse che queste belle conseguenze siano atte a mettere in sodo la bontà e l'aggiustatezza del presupposto, onde muovono? O non se ne vuol piuttosto conchiudere che il processo rosminiano è *di falsa posizione*, ripugnando allo scopo che si era proposto, sortendo un risultato affatto contrario, e *peccando* ad un tempo *per eccesso e per difetto*, secondo il modo, in cui s'interpreta, come ho chiarito altrove? Nè crediate perciò

che io ripudii l'uso ragionevole di ogni ipotesi, come parete far voi, confondendo col metodo ipotetico ben inteso quello *di falsa posizione,* scomunicato dai cultori delle scienze calcolatrici. Ho accennato nella decima lettera e in altri luoghi delle mie opere quali sono le condizioni che dee avere una buona ipotesi; ma certo queste condizioni, che quadrano ottimamente alla teorica della formola ideale, eziandio considerata come un semplice presupposto, non si verificano per modo alcuno nella dottrina rosminiana dell' ente possibile.

« Un tale procedimento implica che si abbia una regola, « con cui accertarsi che i risultati dell' ipotesi sono que' medesimi che si volevano; implica nel nostro caso che le « attuali nostre cognizioni comprendano tutto ciò che nella « vostra ipotesi dovrebbero contenere. Ora perchè ciò sia « accertato bisogna per forza divenire a quell' analisi dello « scibile che voi volete scartare, e fare quindi la psicologia « verificatrice dell' ontologia, l' analisi giudice della sintesi; « che è come confessare che coll' analisi si possa giugnere a « conoscere i veri elementi delle cognizioni e l' ordine che è « nella loro dipendenza [1]. » Io non ho mai voluto scartare dallo scibile l' uso dell' analisi, per quanto essa vi si può applicare, nè ho mai disapprovata la verificazione analitica delle ipotesi, se nella materia di cui si tratta essa può aver luogo. Anzi sono io medesimo proceduto analiticamente, ogni qual volta il mio tema mel comportava. Lo scibile consta di due ordini di cose, cioè di fatti e d' idee. Il metodo proprio dei fatti è l' analisi o induzione; quello delle idee è la sintesi o deduzione. Tali due metodi insieme congiunti, contemperati e

[1] Lett. III, p. 82, 83.

forniti di tutti i loro accessorii, costituiscono il processo dialettico, pigliando questa denominazione in senso platonico. Il voler invertire l'uso di essi, adattando l'analisi alle idee schiette, o la sintesi ai pretti fenomeni, è un pretendere di volar senz'ali e col solo aiuto delle piante, o di navigare a vela ed a remi su per li greppi e le creste delle montagne. Il metodo analitico è solo applicabile agl'intelligibili, in quanto questi s'intrecciano coi sensibili; come il metodo sintetico si può solo adoperare nelle cose sensate, secondo che esse si mescolano colle intellezioni e queste hanno il predominio. In tali termini soltanto la psicologia, come scienza in gran parte fenomenica, può servire alla verificazione dei risultati ontologicali; il che si fa mediante quella porzione della scienza psicologica che razionale si appella, e che riesce in tanto accomodata a corroborare le verità ideali, in quanto è una semplice applicazione di esse alle proprietà e alle leggi dello spirito umano. Quindi mi accadde più volte di dire che ogni scienza particolare e secondaria è una conferma della scienza prima, perchè contiene una speciale applicazione della medesima. Ma il voler fare in altro modo *la psicologia verificatrice dell'ontologia,* e *l'analisi giudice della sintesi,* è ridicolo, come conoscerete facilmente da voi medesimo, sig. Tarditi, se vi proverete, verbigrazia, a stabilire un teorema di teologia naturale, (pogniamo quello della personalità divina;) procedendo analiticamente e psicologicamente. Non vedete che il *far la psicologia verificatrice dell'ontologia,* è un sottordinare Iddio allo spirito umano? E che questo processo può solo essere razionale, quando si divinizzi l'animo dell'uomo, e la scienza di esso s'immedesimi con quella dell'Assoluto, secondo il costume dei moderni filosofi di Germania? L'ideologia del Rosmini mira allo stesso scopo; ond'ella è costretta,

per cansare il panteismo, a riparare nel campo dei nullisti e degli scettici, come ho provato altrove. E tale è la sorte non evitabile di ogni sistema, che muova dal reale creato, o dall'ideale destituito di realtà; poichè nei due casi l'oggetto scientifico non può avere un valore reale e assoluto, se il soggetto conoscente non si confonde coll'Assoluto medesimo, e l'uomo non si fa Dio.

« Perciò noi vediamo in generale tutti i filosofi, che s'ap-
« pigliarono all'ontologismo solleciti di cacciare nell'idea di
« quell'Assoluto, da cui muovono, tutti quelli elementi, che
« hanno bisogno di trovare in seguito nelle loro deduzioni,
« affinchè queste rispondano alla genuina storia dell'intelli-
« genza umana. Così voi da principio ponete l'*Ente reale*
« come oggetto del primo intuito, e vi sforzate di provare [1]
« che l'Ente ideale o possibile è un mero astratto, una pro-
« duzione psicologica dello spirito, che si ripiega sull'intuito;
« perchè credete che, senza di quell'elemento che è la
« *realità* in Dio, non si possa dare non solo la ragione *metafi-*
« *sica,* ma neppure la ragione *logica* della realità obbiettiva
« delle nostre cognizioni. D'altra parte siccome Dio com'es-
« sere reale e sostanziale non può adoperarsi come ragione
« logica delle nostre cognizioni degli esseri particolari e
« sussistenti, senza cadere nel panteismo; così voi non solo
« ponete come punto di partenza l'intuito immediato dell'
« Ente reale, ma quello dell'*Ente creante le esistenze.* Più
« tardi poi, accortovi forse, che gli oggetti delle nostre idee

[1] Questa frase mi pare piacevolissima, sovrattutto dopo il silenzio biennale e triennale del Rosmini, e la pubblicazione delle Lettere del sig. Tarditi.

« propriamente dette sono esseri meramente ideali, non sus-« sistenti, che le verità a noi cognite appartengono massi-« mamente al mondo ideale o puramente intelligibile, e che « per altra parte ripugna considerarle come meri astratti, « meri prodotti del nostro pensiero; ammettete nell' Ente « reale da noi primamente intuito anche la forma ideale o « intelligibile, e come tale dite che Dio forma la nostra in-« telligenza. Così secondo che vi nasce il bisogno, andate « modificando il vostro Primo filosofico, affinchè dia piena « ragione e del reale e di quello scibile, la cui verità è in « questione [1]. » Io mi sono impegnato, sig. Tarditi, a evitare ogni asprezza nel sèguito della mia polemica; ma certo se qualcosa potesse farmi dimenticare la mia promessa, sarebbe il modo veramente singolare, con cui travisate le mie dottrine e cercate di dare il gabbo a chi non mi ha letto. Imperocchè, dopo avere scritte le dette parole, come mai poteste soggiungere : « La verità di questo mio giudizio « parmi che debba essere sentita da tutti che hanno letta la « vostra Introduzione, specialmente poi il capo quarto? » Egli è appunto il capo quarto che prova a evidenza la falsità delle vostre asserzioni, e chiarisce che il mio sistema possiede da ogni altro il vantaggio di avere le varie sue parti strettamente concatenate, perchè tutte dipendenti da un concetto unico. Voi vorreste all'incontro metterlo in voce di una cosa rappezzata, incoerente, piena di tarsie, di toppe, di tacconi, e rabberciata a poco a poco, *secondo che* ne aveva *il bisogno;* quasi che a tal effetto avessi dovuto far altro che abbracciare il sistema dei Rosminiani; i quali per evitare gl'inconvenienti del loro primo principio sono appunto

[1] Pag. 83, 84.

a ogni tratto costretti di ricorrere a quei palliativi, a quei diverticoli e stratagemmi, che mi attribuite. Ma il mio sistema tutto quanto, dai primi pronunziati sino alle ultime conclusioni, nasce a filo di logica dalla formola ideale, e non contiene nulla che non sia in essa racchiuso; e io consento volentieri di ripudiarlo per falso, ogni qualvolta mi si provi il contrario. Che se prima di esporre questa formola, io sottopongo all'analisi l'idea dell'Ente e provo contro il Rosmini che oltre l'idealità esso contiene la realtà assoluta, chiunque abbia delibati i primi sorsi delle scienze filosofiche, dee conoscere che questo è un semplice apparecchio per le cose che seguono; e che quando provata la realtà dell'Ente ideale, vi aggiungo l'idea di creazione, e ordisco la mia formola, io non vo già appiccando e cucendo una nuova pezza, ma dichiaro lo scopo di quel preambolo, e gitto la base universale del sistema accennato sin dal principio dell' opera. Stabilita la formola, la vo partitamente dichiarando, spiego successivamente le conseguenze che vi sono acchiuse, e ne mostro le applicazioni moltiplici e feconde a ogni parte della scienza. Il che a voi dispiace, e vorreste che io avessi sciorinata tutta quanta la mia dottrina nella prima pagina; senza avvedervi che a questo ragguaglio ogni scienziato dovrebbe far lo stesso e rannicchiare i volumi nel primo capoverso de'suoi scritti, guardandosi dall'arrogere in appresso alcuna idea nuova, sotto pena che questa venga riputata un pezzuolo o uno scampolo ricucito, e gli meriti lo stesso complimento, di cui regalato mi avete. Impresa, che a me riuscirebbe ancor più difficile che ad altri; poichè la mia formola essendo più universale di tutte, dovrei appiccinire e costipare, per compiacervi, in una facciata, (e perchè non in un periodo?) l'enciclopedia tutta quanta; il che sarebbe così ragionevole, come il

pretendere che altri condensasse e stivasse tutta l'acqua dei fiumi e del mare, e tutta l'aria del firmamento, nel vano del suo stomaco e de'suoi polmoni. Vero è che non mancano gli autori che si dilettano di rattoppare; e come vi ho detto, si possono ricavare dai soli Rosminiani molti esempi di questo processo comodo e speditivo. Ma volete avere una regola sicura per distinguere le frange e le intarsiature dalle parti vive e integrali di un sistema? Esaminate, se i concetti nuovi che vi occorrono sono logicamente e necessariamente concatenati coll'idea madre e fondamentale; imperocchè ogni qual volta questo legame ha luogo, esso vi dee chiarire che se l'autore non ha parlato precedentemente della cosa, di cui si tratta, il suo silenzio nacque, non già da ignoranza, ma dall'economia del suo discorso, dall'ordine e dalla moltitudine dei concetti, dal bisogno della chiarezza, e sovrattutto dall' impossibilità di dire più cose nello stesso tempo. Se voi applicherete questa norma a' miei libri, troverete che non v'ha in essi una sola conclusione, la quale non sia un corollario logico e necessario della formola ideale. E tali sono in ispecie i concetti dell' ente ideale, e dell' ente possibile, da voi menzionati, come un'aggiunta; chè non avreste potuto far peggiore elezione per corroborare l'accusa vostra. Imperocchè, siccome sin da principio dò il nome d' Idea all' Ente reale, in quanto è l'oggetto continuo e immanente della nostra cognizione, non è egli chiaro che io considero la sua realtà, come inseparabile dalla idealità, come il seggio di tutte le idee speciali che cadono nella mente umana, e quindi eziandio del concetto dell'ente possibile? Se la formola ideale è vera, la cosa può forse succedere altrimenti? L' Ente non è egli la fonte di tutte le intellezioni? Le idee non si riferiscono al soggetto della formola, come le cose esistenti al suo predi-

cato? Non ho io cercato appunto nel capitolo quarto per che modo tutte le idee secondarie si producano dall'idea principale? Egli è dunque assolutamente falso che io vada *modificando il mio Primo* filosofico, secondo il bisogno che mi corre; giacchè al contrario io dovrei modificarlo o dirò meglio mutarlo radicalmente, quando volessi escluderne pur una sola delle conseguenze che ne ho dedotte. Ciò vi darà forse qualche maraviglia; perchè da quanto dite sul mio procedere mi sono accorto che mi supponete assai più discreto nelle mie pretensioni filosofiche, che non sono in effetto. Imperocchè voi mi collocate nel novero di quegli ontologisti, che sono *solleciti di cacciare nell'idea di quell'Assoluto, da cui muovono, tutti quegli elementi, che hanno bisogno di trovare in seguito nelle loro deduzioni*. Persuadetevi, sig. Tarditi, che io *non caccio nulla nell'Assoluto;* e che vi trovo tutto il mio bisognevole, senza che ve lo riponga. Voi vi fate una idea ben magra e ben meschina di Dio, se credete che l'uomo debba cominciare per arricchirlo del proprio, per aver poi il piacere di ripigliarsi i suoi doni. Le dovizie ideali, come ogni sorta di reale opulenza, discendono da Dio agli uomini, e non sono un fidecommisso, come voi vorreste, della creatura verso il suo Creatore. Non vedete che se l'Assoluto non contenesse tutto e fosse capace di accrescimento, non sarebbe assoluto? Che lascerebbe di essere quello che è? Notate bene che quando io dico l'Assoluto contenere ogni cosa, parlo di esso come creante, secondo il concetto espresso nella formola ideale; il che vuol dire che l'Assoluto contiene tutto il necessario, come sostanza, e tutto il contingente, come causa libera e creatrice delle forze finite, sostanzialmente distinte dalla propria natura. Alla qual sentenza non si conforma quella dei falsi ontologisti, a cui mi

paragonate; i quali volendo confondere e immedesimare Iddio col mondo, son costretti a *cacciare nell'Assoluto* le cose più discordanti dalla sua natura. Io non fo alcuno di questi pasticci, e mi contento di pigliare l'Assoluto com'è, sicuro che ci troverò tutto, o come parte dell'essenza, o come fattura libera di lui, *in quo vivimus, movemur et sumus.* Ed è per questo rispetto che io sono men discreto che voi non mi fate, poichè io rinvengo nella mia formola non solo *quello che ho bisogno di trovare in sèguito nelle mie deduzioni,* ma anche ciò che non mi abbisogna a tal effetto, e quanto può essere immaginato da me o dagli altri uomini. La mia formola racchiude tutto il sussistente e tutto il possibile, tutto il reale e tutto lo scibile, senza che io debba pigliar briga di *cacciarvelo* dentro: essa non è uno scrigno o una dispensa, in cui siano riposti soltanto i denari e i comestibili opportuni a far le spese e somministrare il vitto di una famiglia, o di una città, ma un erario e una canova universale, sufficiente a pascere e ad arricchire tutti gli spiriti creati. E che meraviglia, se la mia formola è e dee essere infinita? Se è infinita, come l'Assoluto che la signoreggia, e come il sapere che ne discende? Se non fosse infinita, potrebbe ella sedere in capo alla scienza, che si occupa eziandio dell'infinito, come di una sua parte nobilissima e principalissima, ed è indefinita ne' suoi progressi? Come mai un principio finito potrebbe servir di base alla filosofia dell'infinito? Come mai un primo principio ed universale potrebbe non contenere tutta la scienza? Che cos'è la scienza, se non l'esplicazione di un principio? E come mai ciò sarebbe vero, se tal principio non contenesse potenzialmente tutte le cognizioni? Notate bene che dico potenzialmente; perchè tra la formola ideale e l'enciclopedia tutta quanta corre le stesso divario che fra la conoscenza virtuale

e l'attuale, fra l'intuito e la riflessione. So che alcuni mi hanno apposto a colpa di avere colla mia formola ideale introdotto un principio, che abbraccia tutto lo scibile; nè io me ne maraviglio; poichè tal è la debolezza, a cui il psicologismo ha condotta la filosofia moderna, che l' evidenza riesce a molti una pietra d'inciampo, le prove diventano obbiezioni, e i pregi a difetto si ascrivono. Altrimenti, come mai si potrebbe ammettere un principio di tutto lo scibile, senza che esso abbracci in qualche modo tutto lo scibile? Se non lo abbracciasse, come mai potrebbe esserne il principio? Può darsi un principio, che non contenga implicitamente tutte le sue conseguenze? O vorrem supporre che non vi sia alcun principio universale? Ma in tal caso non v'ha scienza di sorta; perchè tutte le discipline secondarie non possono avere un valore scientifico, se non si fondano in una scienza prima; e questa non può essere vera scienza, se non è una, nè essere una, senza muovere dall'unità di un principio. Il quale, dovendo essere la radice o vogliam dire il piedestallo della scienza universale, dee stendersi del pari universalmente; dee essere il più vasto, il più complessivo, e nel tempo medesimo il più semplice di tutti i principii; dee unire i due grandi ordini del necessario e del contingente, senza confonderli, e distinguerli, senza separarli; dee essere il fondamento di tutti gli altri pronunziati, ricevere da essi la sua conferma, e tuttavia risplendere di propria evidenza. Ora io non veggo alcun principio che riunisca tutte queste doti, fuorchè quello di creazione espresso dalla formola ideale; e perciò io mi attengo ad esso almeno sin tanto che la filosofia virile, anzi gigantesca del nostro secolo, (dalla quale io mi prometto ogni miracolo più prelibato,) me ne somministri qualche altro, che calzi più a proposito.

In proposito dell'*Ente ideale che forma la nostra intelligenza,* voi mi date una menatella, (se ho bene saputo intendervi,) rivolgendo a me con gentil parodia alcune parole pronunziate sullo Spinoza dal suo moderno editore tedesco [1]. Ah, sig. Tarditi, siete pur malizioso! Voi volete dunque accusarmi di aver rubato il Rosmini? Io non posso già scusarmi affatto dal peccato di furto; posso bensì assicurarvi che non tocca perciò al vostro maestro di convenirmi in giudizio. Sapete chi avrebbe diritto di querelarsi? Un autore che dovreste conoscere, almeno di riputazione; e che essendo morto un pezzo fa, può essere imbolato da noi, non solo in buona coscienza, ma con qualche lode; poichè i furti che si fanno a quegli omaccioni degli antichi sono virtuosi e degni d'encomio. Secondo Platone, il conoscimento umano non è altro che l'unione immanente dello spirito e quasi il maritaggio di esso col Logo; il quale è il vero principio informativo della nostra ragione; principio sostanziale e efficace, non già vano e insussistente, come le forme di Aristotile, se l'opinione di questo autore si vuole interpretare in modo essenzialmente diverso da quella del suo maestro. Ora il Rosmini segue appunto lo Stagirita, spiegato, secondo la chiosa dei semirealisti del medio evo, laddove io m'attengo alla sentenza dell'Ateniese. Egli è vero che nè questi, nè alcun altro degli antichi potè dichiarare, come l'Idea divina informi la mente umana; perchè essi ignoravano l'assioma di creazione, solo atto a sciorre l'enigma. L'atto creativo, secondo me, spiega la virtù informatrice dell'Idea, ripetendola dalla sua virtù causatrice; perchè l'Idea, come cagione reale, crea la mente nel punto medesimo, che come ragione

[1] Pag. 85.

ideale la penetra e l'illustra. Ora di tutto ciò non si trova il menomo indizio nel Rosmini, o ch' io mi sappia, in altro filosofo. Mi contento per ora di questo cenno, già fatto da me nel luogo medesimo da voi menzionato [1]; perchè se volessi por mano alla teorica dell'atto creativo e alle sue attinenze colla cognizione umana, molte pagine non basterebbero.

Voi passate quindi ad esaminare il mio discorso sulla medesimezza dell'ordine ontologico e dell'ordine psicologico, e applicate a tal effetto un brano di dialogo da me introdotto fra un filosofo cristiano e un incredulo, impugnator de' miracoli. Ma la vaghezza che avete di appuntarmi è sì grande, che non vi basta l'animo di citar quello squarcio, senza trovarci a ridire; e lo fate così mirabilmente, che per mostrare l'aggiustatezza della vostra critica, basterà il riferirla. L'intento del mio dialoghetto è di mostrare che chiunque nega la possibilità dei miracoli è costretto di affermare che *l'ordine morale del mondo dee sottostare all'ordine materiale,* ogni qualvolta non si possa provvedere al primo di questi ordini, senza interrompere, o comechessia alterare, il corso del secondo. Questo raziocinio non vi quadra; e pigliando la difesa dell' impugnator dei miracoli, (cosa veramente esemplare in un Rosminiano,) mi accusate di averlo fatto discorrere troppo sgraziatamente. «Per non far dire, «dite voi», all'incredulo un « errore così massiccio e per non farlo comparire più *barbaro* « di quel che egli sia, io l'avrei fatto rispondere semplicemente, « perchè *l'ordine morale dev' essere d'accordo coll' ordine mate-* « *riale* [2]. » È un gran peccato che il mio collocutore non

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, tom. II, p. 773, 774.

[2] Lett. III, p. 85.

possa usar la risposta che gli suggerite; poichè, facendolo, egli avrebbe vinta la causa e messa in sodo l'impossibilità dei miracoli. Imperocchè l'affermare che l'ordine morale dee sempre essere d'accordo col materiale, e il dire che questo non può mai ragionevolmente essere sospeso da Dio, è tutt' uno; la perturbazione delle leggi naturali non essendo degna della divina sapienza, se non viene a uno scopo morale indirizzata. Ma l'incredulo non può prevalersi del vostro consiglio, senza prevaricare le regole della buona logica; giacchè la domanda che gli ho fatta, essendo condizionata, egli dee rispondermi, stando nei termini di tal condizione. Egli dee dirmi, se presupposto che il miracolo sia necessario al conseguimento dell' ordine morale, Iddio possa darvi opera; ed uscirebbe del seminato, se per sottrarsi all' impaccio della risposta, negasse che tale ipotesi si possa verificare. Eccovi, sig. Tarditi, come la mania di contraddire può far torto ai migliori ingegni; giacchè da un lato essa vi ha condotto a patrocinare la causa dell' empietà, senza avvedervene; e dall'altro lato vi ha fatto scambiare un paralogismo grossolano colla logica, e mosso a credere di poter provvedere all'onore e alla civiltà di un *barbaro,* togliendogli persino il senso comune.

« La distinzione dei due ordini ontologico e ideologico « non deesi veramente trovare col *ragionamento,* ma colla « semplice osservazione : questa mostra che fra i due ordini « vi hanno varietà rilevantissime; per esempio, nell' ordine « ideale trovasi in mille modi (astratti) spezzato ciò che nell' « ordine reale è unito indissolubilmente [1]. » Io ho parlato

[1] Pag. 86.

più volte nelle lettere sovrascritte delle attinenze dei due ordini, e chiarito che l'ammettere fra l'uno e l'altro una sostanzial differenza conduce di necessità allo scetticismo. Imperocchè, se l'ordine psicologico o ideologico, come voi lo chiamate, contraria affatto all' ordine ontologico, come mai potrete conoscere le ragioni di questo? Come accertarvene? Voi dite che *nell' ordine ideale trovasi in mille modi spezzato ciò che nell' ordine reale è unito indissolubilmente.* Ma come sapete che l'arredo dell' uno sia spezzato? E quello dell' altro unito? E che ciò che è congiunto in natura sia divulso nell' intelletto? Se uno spirito, che non avesse mai veduto nè l' uomo, nè alcun altro animale, e non avesse alcuna idea del loro organismo, entrasse in un cimiterio e ci mirasse biancheggiare molte ossa sparse e parecchie more di scheletri ridotti in frantumi, potrebbe egli conoscere o anche solo conghietturare la loro organizzazione primitiva? Non vedete che la certezza che tutti hanno dell' essere unito nell' ordine reale ciò che talvolta è rotto e spezzato nell' ideale, presuppone l'intuito immediato del primo ordine? Che senza tale intuito, noi ignoreremmo affatto il vero tenor delle cose? Che piglieremmo in cambio di esso l'ordine apparente? Che terremmo questa apparenza per la sola realtà effettiva? Quando viaggiate per un fiume a seconda sopra un legno snello e leggero, vi par di essere immobile nella vostra barca, e che i cespugli, gli arbori, le case, gli uomini e gli altri oggetti che si trovano sulle due ripe siano rapiti da un moto velocissimo a ritroso della corrente; ma voi non prestate fede a questa illusione, perchè avete mille volte sperimentato e conosciuto in molti modi il moto reale delle cose e sapete distinguerlo dall' apparenza di esso. Che se questa esperienza vi mancasse, o non vi fosse insegnata

dagli altri uomini, voi sareste preda di quell' inganno visuale; e credereste che la barca stia ferma o vada a passo di alzaia, e il greto trascorra, come il volgo stima che la terra sia fissa, e il sole abbia d'uopo di muoversi per nascere e tramontare. Nello stesso modo, se l'uomo non avesse un' immediata notizia dell' ordine reale delle cose, egli non potrebbe pure subodorarlo, nè distinguerlo dall' ordine apparente delle medesime. La facoltà, che ci porge questa immediata notizia, è l'intuito; il quale afferrando direttamente l'oggetto reale e ideale nella sua concretezza, senza mescervi alcun elemento subbiettivo, ce lo rappresenta fedelmente, senza mutarlo, e apportandovi solo quei limiti, che sono inseparabili dalle forze finite dello spirito umano. Ma questi limiti non alterano per nulla la corrispondenza che dee correre fra l'ordine delle cose e quello delle cognizioni; sia perchè l'intuito, lavorando per immediato sul concreto reale, non può sostanzialmente mutarlo, e perchè se tal mutazione accadesse, lo scetticismo sarebbe necessario e la scienza tornerebbe impossibile. Dal rivolgere l'ordine effettivo delle cose al pervertirne la sostanza corre poco intervallo; giacchè parte principalissima di tal sostanza sono appunto le attinenze degli obbietti, originate dal tenore del loro ordinamento reciproco. Tanto che la sentenza rosminiana, che l'ordine obbiettivo delle cose non risponda all' ordine subbiettivo delle idee, è affine alla dottrina della scuola critica, che la conoscenza umana abbia solo un valor subbiettivo; dottrina, che mena diritto al dubbio universale e non è la sola similitudine della setta tedesca colla roveretana; la quale è il Kantismo dell' età nostra, mascherato alla cattolica. La sola facoltà, che può alterare l'ordine reale delle cose, è la riflessione; la quale, essendo libera e trasformando subbiettiva-

mente il vero obbiettivo e assoluto, può contemperarlo a suo talento, e far ciò che non è possibile all'intuito, come quello che direttamente sulla realtà si travaglia. Quindi è che la riflessione sola è capace di errore; e l'errore è precisamente l'alterazione dell'ordine reale degli oggetti e delle loro attinenze scambievoli. Nè l'errore si può cansare, se la facoltà riflessiva non si studia di riprodurre fedelmente il reale tenor degli obbietti, esprimendoli e coordinandoli in modo conforme all'intuito e ingegnandosi di ritrarne al possibile l'imagine compiuta e perfetta. Ed è a tal fine che la sintesi dee preceder l'analisi, la protologia andare innanzi alla psicologia, e la teorica della formola ideale precorrere ogni altra dottrina. Se si procede altrimenti, l'ordine delle idee più non risponde a quello delle cose, e la scienza diventa un edifizio a rovescio, un sistema bugiardo e prepostero, che più non rappresenta ciò che è in effetto. Ma la riflessione, direte voi, non procede per astrazione? Non cammina per mille vie diverse ed opposte? Non può salire dalle conseguenze alle premesse? Dagli effetti alle cause? Dal fine al principio? Dalla coda al capo? Non può rovesciare ciò che è diritto, e rivoltarlo per ogni verso a suo piacimento? Non può spezzare ciò che è unito? Riunire ciò che è spezzato? E nol fa, quando astratteggia, generalizza, divide, classifica, adopera l'analisi o la sintesi? Adagio, sig. Tarditi, guardatevi dal confondere insieme due cose differentissime. Altro è il dire che la riflessione possa mentalmente invertire il vero ordine delle cose, sapendo d'invertirlo, e quindi possedendo la schietta cognizione di esso; altro è l'affermare che essa manchi di questa notizia, e sia costretta a turbare quell'ordine in ogni caso e necessariamente. Io voglio concedervi per un momento la prima di

queste asserzioni, come quella che non è pericolosa; ma rigetto la seconda, che è la vostra. Imperocchè, se la mente si dilunga dal vero processo delle cose col solo fine di meglio conoscerle, squadrandole da ogni lato, senza però lasciar di apprendere e di ammettere il loro genuino disponimento, ella non corre alcun rischio di smarrirsi e di errare; come non si espone al pericolo di sbagliare chi discorre *ab absurdis*, movendo da un' ipotesi impossibile, per meglio rendersi capace di qualche vero. Questi romanzi o figmenti intellettuali sono innocui, anzi fruttuosi, quando se ne conosce il valore e a buon fine prudentemente si adoprano. E tal è veramente ciò che succede; giacchè quando la mente, esempigrazia, *spezza* col magistero dell' astrazione le cose insieme congiunte, ella sa troppo bene che la spezzatura non ha luogo fuori della mente, e non si estende realmente agli oggetti, in cui essa mentalmente si effettua. Ma nel vostro presupposto il negozio corre in modo assai diverso; poichè l' ordine dei concetti contrariando onninamente a quello degli esseri reali, lo spirito non ha più alcun mezzo di apprendere le loro vere attinenze, ed è costretto o ad affermare che l'ordine apparente sia anco effettivo contro il proprio presupposto, o a confessar d' ignorare affatto qual sia esso ordine effettivo e a dubitar di tutto, o a chimerizzare e sognare per discoprire il vero, sostituendo agli schemi dell' intelletto le larve dell' immaginazione. Ecco gli eccessi, a cui è forza che riusciate, stando nei vostri principii; laddove io non inciampo in alcuno di questi inconvenienti, ancorchè vi concedessi che la riflessione altera effettivamente l' ordine reale degli obbietti nel modo sovradescritto. Ma sapete che è, sig. Tarditi? Io piglio l' assunto di provarvi che la riflessione, (salvo il caso dell' errore,) non altera punto nè poco l' effettivo tenor delle

cose, anche quando pare il contrario. Pigliamo l'esempio dell'astrazione. Credete voi, per cagion di esempio, che quando, astraendo, io disgiungo due cose inseparabili, io intenda in effetto di *spezzarle* per usare il vostro linguaggio? No, signore; io intendo soltanto di distinguerle; e non potrei distinguerle mentalmente, se la mia distinzione non avesse una radice reale nella natura delle cose medesime. Il mio processo intellettuale corrisponde adunque anche per questo rispetto alla realtà. E qual è questa radice? Se si tratta delle cose create, essa risiede in una distinzione reale fra le varie proprietà degli oggetti; giacchè quello che è finito e perfettamente identico per ogni verso non ammette alcuna distinzione, nè anco nella mente nostra. Se poi l'oggetto del pensiero è Dio, le nostre distinzioni mentali si fondano nelle attinenze estrinseche e realmente moltiplici dell' infinito col finito; giacchè l'infinito non potendo esser colto perfettamente dallo spirito nella sua intrinseca unità, noi lo andiamo considerando di mano in mano nelle sue relazioni esteriori e cosmiche, come un moltiplice indefinito, senza però travisare positivamente la sua natura, poichè la moltiplicità degli attributi divini è di tal sorta che si risolve in una semplice unità perfettissima all' occhio medesimo dell' intelletto che la contempla, come un poligono infinito si risolve in un circolo. Dichiarerò a dilungo nella mia Protologia questo articolo negletto e tuttavia importantissimo di metafisica; come quello che giova a mostrare la falsità della distinzion rosminiana fra l'ideale e il reale assoluto, e a combattere radicalmente l'eresia filosofica degli Egelisti. Ma da questo semplice cenno, sig. Tarditi, potete raccogliere che la riflessione astraente non introduce mai alcuna alterazion positiva nell' ordine degli oggetti, e non ne muta il tenore intrinseco; benchè

ne ristringa le dimensioni, se l'oggetto è infinito; come l'occhio e la distanza impiccioliscono la spera solare, ma non ne cambiano la figura, nè le proporzioni di grandezza e di maggioranza verso i pianeti che la corteggiano. Ciò che dico dell' astrazione si dee egualmente affermare di tutte le altre operazioni riflessive; niuna delle quali è capricciosa, arbitraria, prettamente subbiettiva, e destituita di fondamento negli oggetti medesimi. Ma come ciò può essere, direte voi, quando egli è manifesto, che la riflessione può riversare gli oggetti a suo piacimento, e mettere in uso parecchi metodi ripugnanti fra loro? Se la sintesi esprime il vero ordine delle cose, come mai l'analisi, che è il contrappelo di essa, potrà eziandio rappresentarlo? Adagio anche qui, sig. Tarditi; imperocchè il vostro ragionamento prova soltanto ch' egli è difficile il discorrer bene di psicologia, se prima non si conoscono e posseggono a dovere le conclusioni ontologiche. Voi movete, così discorrendo, dal presupposto che si trovi in natura un solo ordine di cose; quando la dottrina della formola ideale avrebbe dovuto chiarirvi che vi sono due ordini obbiettivi e reali, risultanti dai due cicli creativi. A questi due processi ontologici, la cui notizia ci viene somministrata in modo evidente ed irrepugnabile dalla testura della prima formola, corrispondono due processi psicologici, cioè la sintesi e l'analisi; l'una delle quali discende dall' Ente all' esistente, e l'altra da questo a quello rimonta [1]. L'analisi pertanto rappresenta l'ordine reale degli oggetti non meno che la sua sorella; ma siccome il tenor di cose, onde si occupa, è solamente secondario, essa non può aspirare agli onori e ai privilegi di primogenita, dee sottostare

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, cap. 4, 5.

alla sintesi e contentarsi del secondo luogo. La sintesi e l'analisi, contemperandosi a vicenda, partoriscono tutti gli altri metodi; e insieme congiunte compongono il metodo universale, cioè la dialettica; la quale è uno specchio fedele dell' intima ragion delle cose e della vita del mondo. Per tal modo la psicologia e la logica sono il riverbero della cosmologia e dell' ontologia; e si conferma la dottrina platonica che la dialettica dello spirito umano è un' imagine sincera e una copia esatta, benchè finita, di quella di Dio e dell' universo. Eccovi, sig. Tarditi, come nel metodo e in tutte le operazioni legittime della riflessione non v' ha nulla di fortuito, di arbitrario, di menzognero, di schiettamente subbiettivo, come si crede dai moderni psicologisti; i quali non s'avveggono, che subbiettivando i progressi metodici e le facoltà della mente umana, aprono il varco a un pirronismo senza confini. Ma per ben comprendere queste verità e afferrare i mirabili riscontri della metodologia coll' Idea e colla natura, ci vuole uno strumento di maggior polso che il microscopio dei Rosminiani e dei psicologi.

« Il supporre che l'ordine delle cognizioni sia lo stesso « che quello degli esseri reali, non è ella una sentenza del « pari gratuita e strana [1]? » Non è gratuita, nè strana, poichè è necessaria; ed è necessaria, perchè altrimenti *l'ordine degli esseri reali* sarebbe per noi un mistero e il dubbio universale riuscirebbe inevitabile. Voi non potreste parlare, sig. Tarditi, dell' *ordine degli esseri reali,* se non lo conosceste, nè potreste conoscerlo, se non fosse identico a quello *delle cognizioni;* imperocchè il conoscere un ordine e l'esser quest'

[1] Lett. III, p. 86.

ordine proprio della cognizione, è tutt' uno. Tantochè il vostro assunto, che i due ordini siano diversi, seco stesso ripugna; giacchè quando in effetto fra loro si diversificassero, voi nol sapreste, e non potreste parlare che di un solo ordine, cioè di quello che apparterrebbe al vostro conoscimento.

« L'evidenza obbiettiva che abbiamo non è niente affatto « dell' identità dei due ordini. Quest' evidenza implica che « l'uomo possa innalzarsi al dissopra di que' due ordini per « giudicare della loro identità [1]. » Se l'uomo conoscesse separatamente i due ordini e dovesse quindi *innalzarsi al dissopra* di loro *per giudicare della loro identità*, starebbe fresco per più ragioni. Imprima egli dovrebbe conoscere l'ordine reale, senza conoscerlo; giacchè, appena conosciuto, l'ordine reale diventa conoscitivo. Voi ammettete il paragone di un ordine reale sconosciuto con un ordine ideale che si conosce, come introducete un confronto fra il mero sensibile e l'intelligibile, conforme alla teorica rosminiana del giudizio; ma la comparazione nei due casi è ugualmente impossibile e contraddittoria. In secondo luogo, voi supponete, così discorrendo, che la cognizione dell' ordine si possa sequestrare e si sequestri effettualmente da quella delle cose ordinate; quando egli è chiaro che ne è inseparabile; tornando impossibile il pensare a più oggetti, senza vederli disposti in un certo modo. Ora la cognizion delle cose essendo immediata, e non correndo mediatore di sorta fra lo spirito che apprende e l'oggetto appreso, ne segue che l'ordine reale è identico al conoscitivo, e che la mente non ha d'uopo d'in-

[1] Pag. 86, 87.

nalzarsi sopra i due ordini per chiarirne la medesimezza. Egli è vero che voi negate l'apprensione immediata dell'oggetto, e rinnegando i dettati della scuola scozzese, intromettete fra il soggetto conoscente e la cosa conosciuta il vostro ente possibile, considerandolo come l'unico termine del conoscimento; ma in tal caso voi non potete meglio parlare dell'ordine reale che di un'incognita, e dovete ristringere la scienza umana a quello delle apparenze.

« L'uomo non può parlare delle cose, nè dell'ordine loro, « se non quanto *conosce* le cose e l'ordine loro [1]. » Dunque l'ordine delle cose o ci è assolutamente ignoto, o s'immedesima con quello delle cognizioni. « Quindi l'ordine con cui « *conosce* le cose non sarà meglio l'ordine con cui le cose « sono, di quel che l'ordine di queste sia quello con cui egli « le conosce. Ma il vero è che dall'ordine delle cose non si « può conchiudere che tale debba essere l'ordine delle idee, « nè viceversa [2]. » Voi concludete a rovescio delle premesse; perchè *se non si può parlare delle cose nè dell'ordine loro se non in quanto si conoscono,* egli è chiaro che i due ordini s'immedesimano insieme. Per evitare questa inferenza, dovete negare che l'uomo possa conoscere in modo alcuno le cose e l'ordine loro. Non v'ha altro partito possibile; ma sventuratamente questo partito è il pretto sistema della filosofia critica, che è quanto dire lo scetticismo. Avevo io il torto di affermare che fra la dottrina del Rosmini, e quella del Kant, sovvertitrice di ogni verità, complice dell'ateismo, e coprente il dubbio assoluto sotto la maschera seducente di una saggia riserva, non v'ha altro divario che di parole? Vi confesso,

[1] Pag. 87. — [2] *Ibid.*

sig. Tarditi, che quando io leggo le vostre pagine e quelle del vostro maestro, tutte impregnate del veleno del Kantismo, io non so se più debba dolermi, vedendo la dottrina pestifera propagata in Italia, o pensando che coloro che rendono questo servigio alla mia patria sono uomini sinceramente cattolici e appartengono al novero eletto de' suoi figliuoli.

« Voi supponete delle cose e un ordine fra di esse, prima « di averle conosciute, e volete che l'ordine delle cognizioni « loro sia quello delle cose [1]. » Se io volessi *supporre delle cose e un ordine fra di esse prima di averle conosciute,* sarei veramente impacciato; poichè ogni presupposto importa una cognizione. Ma io non suppongo nulla, e tampoco le cose che non conosco; e mi contento di affermare quelle che conosco, e secondo l'ordine ch'esse hanno mentre si affacciano alla mia cognizione. Questo metodo non è ipotetico, lambiccato, ghiribizzoso, ma necessario, naturale, semplicissimo : è il solo metodo ragionevole e possibile, chi voglia evitare ad un tempo la falsa prudenza degli scettici e i temerari ardimenti di que' dogmatici, che si lasciano guidare all'immaginativa. Le cose, che io ammetto, sono Iddio, il mondo, la creazione; e spero che mi accorderete tali cose non essere fizioni e presupposti del mio cervello. Io le ammetto, perchè le conosco; perchè sono del continuo presenti al mio spirito; perchè formano la base, la sostanza, la regola di ogni mio pensiero, di ogni giudizio, di ogni ragionamento. Ammetto fra di esse quell'ordine che risulta dalla loro natura, secondo la cognizione evidente che ne ho del continuo, e mi affido che vorrete eziandio concedermi, come filosofo e come cattolico, che

[1] Pag. 87.

quando pongo l'Ente innanzi all'esistente, e fo creare il mondo da Dio, io mi governo in modo non affatto capriccioso.

« Io per contrario vi dico che prima di parlare di cose e di « ordine di cose conviene conoscerle[1]. » Voi dite quello che dico anch'io, e non mi dispiace di vedervi affaticar la mano e la penna a ripetere una sentenza, che basta sola a conquidere tutto il vostro ragionamento. Che se mi permetteste di scherzare per un momento, aggiugnerei che traendo dalla detta sentenza un conseguente contraddittorio, voi non la mettete in pratica, almeno per questa volta. « Prima di fissar leggi « alla natura conviene esaminare i fatti nei quali le vere leggi « della natura, non quelle che l'arbitrio fissa, trovansi « adempiute [2]. » L'arbitrio non ci ha che fare, poichè si tratta di un ordine di cose necessario, assoluto, immutabile, il quale non può essere altrimenti da quello che è, e dai termini, in cui viene da noi conosciuto. Tal è l'ordine espresso dalla formola ideale; come quello che concerne, non già *le leggi della natura* e gli esseri contingenti in sè stessi, ma le loro attinenze colla Causa assoluta e le ragioni universali della realtà e dello scibile. Quest'ordine essendo dotato di necessità apodittica, ripugna che venga conosciuto altrimenti che non è in sè stesso; giacchè l'assurdo non può pur essere pensato direttamente; onde la conoscenza per questo rispetto s'immedesima coll' essenza della cosa conosciuta. La corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto ha luogo del pari intorno *alle leggi della natura*, ogni qual volta esse siano vive e reali, non partorite dalla nostra immaginazione. « Trovato poi l'ordine

[1] Pag. 87. — [2] *Ibid.*

« delle cognizioni, veduto che in esse noi non alteriamo gli « oggetti, ma li afferriamo quali essi a noi si rappresentano, « allora e non prima potremo investigare filosoficamente, « quale sia l'ordine che hanno fra di sè le cose stesse co- « nosciute, e se questo sia il medesimo con cui furono « conosciute [1]. » Per *investigare filosoficamente,* se l'ordine delle cose risponda a quello delle cognizioni, bisognerebbe conoscerli disgiunti l'uno dall'altro; il che è impossibile; perchè l'ordine delle cose separato da quello delle cognizioni non può essere conosciuto, nè pensato. L'*investigazione,* che proponete, non è dunque *filosofica,* ma assurda. Stando così il negozio, il solo partito che si possa eleggere consiste nel credere che l'ordine delle cognizioni sia quello delle cose appunto. Nè tal fede è irragionevole e cieca; perchè l'ordine delle cognizioni si rappresenta allo spirito come obbiettivo, necessario, assoluto e fornito d'irrepugnabile evidenza. « Voi « supponete innoltre che le cognizioni siano una rappresen- « tazione fedele delle cose reali. Or come lo provate voi [2]? » Io non lo provo, perchè non ho bisogno di provarlo. Non lo provo, perchè si tratta di una verità evidente. Non lo provo, perchè non potrei provarlo, senza contraddizione, perchè non può essere provato da nessuna persona del mondo. Non lo provo, perchè questa verità medesima è la condizione necessaria di ogni prova, e senza di essa niun altro vero può essere provato. Non vedete che se mettete in dubbio la corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto, voi siete scettico assoluto e senza rimedio? Non vedete che se altri vuol dimostrare tale corrispondenza dee pur servirsi della cognizione; e che se il valore di questa è dubbioso, non se

[1] Pag. 87. — [2] *Ibid.*

ne può cavare dimostrazione di sorta? Com'è possibile, sig. Tarditi, che paralogizziate così grossamente, senza avvedervi dei vostri paralogismi? Che cos' è la verità, se non la corrispondenza fra il reale e l'ideale, le cose e le cognizioni? Che cos'è la verità prima, se non la corrispondenza fra un primo giudizio e gli oggetti, a cui esso giudizio si riferisce? E qual è questo primo giudicato, se non la formola ideale? Come adunque volete provare che la formola ideale corrisponda al suo oggetto? Giacchè in tal caso dovreste avere un'altra formola, e così via via in infinito. E che bisogno avete di provarlo, quando l'oggetto medesimo della formola è il termine immediato della cognizione che ne avete? Quando tra l'oggetto e la cognizione non si frappone mezzo di sorta? E se voi non avete bisogno di provare il concreto sostanziale della prima formola, perchè volete che vi si provi l'ordine che corre tra le varie sue parti? Forsechè quest'ordine è separabile da essa formola? Forsechè non appartiene alla sua sostanza? Forsechè è men chiaro, meno evidente, men necessario, assoluto, immutabile, della formola medesima? Se il vero stà nella corrispondenza fra la cognizione e il suo oggetto, come volete che l'ordine delle cose sia vero, se non risponde a quello delle cognizioni? O vorrete dire che la verità concernente l' ordine delle cose abbia un' essenza diversa da quella che riguarda le cose ordinate? Non vedete che nei due casi la verità è la stessa, e risiede nella rispondenza della cognizione coll'oggetto conosciuto? E che quindi, impugnando tal rispondenza rispetto all' ordine delle cose, o volendo che vi si provi, voi dovete dubitare di tutto, e spiantate universalmente la scienza? Imperocchè le cose stesse non possono essere pensate, se non vengono disposte in un certo ordine per via del giudizio o del raziocinio; e la scienza

tutta quanta abbraccia gli oggetti, in quanto hanno certe attinenze reciproche, e sono fra loro connessi in un modo determinato.

« Or come lo provate voi? — Perchè l'ordine reale delle « cose è quel medesimo delle cognizioni? Ma voi non sapete « nulla dell' ordine reale se non quanto lo *conoscete*[1]. » Egli è appunto per questo motivo che l'ordine reale s'immedesima al parer mio con quello delle cognizioni; giacchè io non sono così temerario da voler parlare di un ordine reale che non conosco. Quanto a voi, sig. Tarditi, mi pare che per voler troppo distinguere l'ordine reale dall' ideale, confondiate qualche volta l'ordine delle obbiezioni con quello delle risposte. « Perchè l'ordine delle cognizioni è quel medesimo « delle cose? Ma questo è una petizione di principio[2]. » La petizione di principio consiste nel voler distinguere i due ordini, e nel cercare con *investigazione filosofica*, qual sia quello delle cose, come fate voi. « Perchè se l'ordine delle « idee non fosse quel medesimo delle cose, le idee non sa- « rebbero una rappresentazione fedele delle cose stesse? Ma « questo è appunto quel che è in questione[3]. » Questo è appunto ciò che non può essere in quistione per un solo istante, chi non voglia impugnare l'evidenza medesima. Imperocchè se l'ordine delle idee non rappresenta fedelmente l'ordine delle cose, le idee non possono essere *una rappresentazione fedele delle cose stesse*. L'ordine delle cose appartiene alle cose medesime, e ne è una parte importantissima; giacchè la cognizion degli oggetti non si può sequestrare dall' ordine loro e dalle scambievoli attinenze dell' uno coll' altro, come

[1] Pag. 87. — [2] Pag. 87, 88. — [3] Pag. 88.

si raccoglie dalla natura del giudizio; essendo impossibile il pensare senza giudicare, e non potendosi giudicare, senza connettere insieme le cose per via dei concetti che le rappresentano. « Affinchè il vostro ragionamento abbia valore, « bisogna innanzi tutto provare che *l'ordine delle cose e quello « delle idee sono* identici, e però un ordine solo [1]. » Ciò non si può provare altrimenti, che discorrendo *ab absurdis;* e io l'ho fatto. Provarlo direttamente è impossibile; giacchè se si potesse por mano a tale assunto, i due ordini sarebbero distinti, e la prova annullerebbe sè stessa. « Ma se uno è, « secondo voi, la rappresentazione dell' altro, già sono due « e non più identici; perocchè il rappresentante non è il « rappresentato [2]. » Distinguete l'intuito dalla riflessione. Nell' intuito l'oggetto della cognizione non si differenzia in nessun modo dalla cognizione stessa; onde i due ordini sono identici numericamente e specificamente. Ma nella riflessione, atteso il replicamento che lo spirito esercita sovra di sè medesimo, si dee ammettere, oltre l'oggetto diretto e immediato della cognizione, un' impressione fatta da esso nello spirito intuente; la quale impressione non è però rappresentativa dell' oggetto, se non in quanto si copula colla immediata apprensione di esso fatta dall' intuito e travasata nella riflessione. Ora se voi considerate l'ordine conoscitivo, in quanto si gemina nella riflessione, esso è identico specificamente coll' ordine reale, benchè non lo sia numericamente; e questa medesimezza specifica basta a mantenere le mie ragioni e ad annullare le vostre. Imperocchè, quando io affermo l'identità dei due ordini, voglio solo affermare che sono della stessa natura, e l'uno è la copia sincera dell' altro;

[1] Pag. 88. — [2] *Ibid.*

laddove voi negandola, ne inferite che l'ordine delle cognizioni procede a rovescio dell' ordine delle cose.

« Innoltre nel vostro ragionare avvi pur questo errore, « che colle idee sole si conoscano le cose reali; quando all' « incontro la realità non è punto nè poco rappresentata o « fatta conoscere dall' idea. L'idea è necessaria, ma non « basta. Noi conosciamo le cose in quanto agiscono in noi, « ma per l'idea dell' *essere;* questa è il *mezzo;* la loro azione « in noi è il limite della nostra conoscenza di esse; l'una « cosa non contraddice all' altra [1]. » Io non so, sig. Tarditi, se voi sappiate, che siccome la base dee essere più salda dell' edifizio, e il piedestallo della statua, e la gruccia, onde si serve l'attratto, delle sue gambe, così quando si vuol provare una proposizione con un' altra, bisogna che questa abbia un po' più di fermezza e di consistenza di quella. Ora nel caso presente voi fate il contrario; poichè per tenere in piedi o almeno in tentenne il vostro paradosso della distinzione dei due ordini, voi l'appoggiate alla gruccia della teorica rosminiana sul giudizio; la quale, dopo quello che se n' è detto nella Introduzione e nelle Lettere precedenti, è così rovinata, che non può meglio aiutarvi di un gambo di finocchio. Io mi rifarò su questo articolo in uno dei Dialoghi seguenti; dove toccherò pure ciò che ne dite nella vostra quarta lettera, senza paura di offendervi, poichè non vi fa ingiuria chi vi nega il potere di risuscitare i morti. Frattanto io m'accorgo che siete stupito della mia semplicità filosofica, e mi compiangete cordialmente, perchè *nel mio ragionare avvi pur questo errore che colle idee sole si conoscano le cose reali;* errore

[1] Pag. 88.

intollerabile dopo le luminose discussioni del vostro maestro a questo proposito. Ma per scemarvi la meraviglia, io vi voglio dire un mio secreto; il quale si è che io non sono sensista, e che non mi basta l'animo di divenirlo, neppure in compagnia del Rosmini o colla vostra. Ora l'affermare, come voi fate, che *la realità non è punto nè poco rappresentata e fatta conoscere dall' idea*, e che quindi la notizia di essa procede dal senso, è un sensismo così sperticato, che disgrado tutti i sensisti del mondo, da Democrito sino al Tracy, di superarlo. Imperocchè l'essenza e la malizia del sensismo consistono nel ripetere la cognizione del reale e il valor del giudizio dal senso, e non già nel rigettare un' idea vana e insussistente, che non serve a nulla, (ancorchè non sia opera del senso,) come il vostro ente possibile. Ma di ciò mi rimetto al mio Dialogo. « Finchè dunque non è provata l'identità dei due « ordini ideologico e ontologico; finchè non è provato che « non è col concorso dell' idea e del sentimento, che noi « conosciamo le cose, o che l'uno di questi elementi con- « traddice all' altro; un Rosminiano potrà sempre ritorcere « contro voi il vostro argomento, e dirvi che il supporre che « l'ordine ideologico non differisce dall' ontologico, è gra- « tuita e strana sentenza[1]. » Voi potete conchiudere dalle cose dette chi debba aver paura nella presente occorrenza di ritorcimenti e di rappresaglie.

Fatto questo po' di preambolo sui due ordini, voi passate ad esaminare le mie ragioni contro il vostro ente possibile. E in prima vi dolete che io abbia franteso il vostro maestro, chiamando l' ente possibile *un astratto*. « Chi ha letto il

[1] Pag. 88.

« N. Saggio del Rosmini e la vostra Introduzione non può « a meno di dirvi che voi supponete qui come quasi « sempre, che l'Ente possibile e ideale del Rosmini sia lo « stesso che l'Ente astratto, e che la mente si formi l'idea « di un tal ente per mezzo dell'astrazione; non può a meno « di domandarvi in qual luogo delle opere del Rosmini ab- « biate mai trovato che l'Essere ideale che forma la nostra « intelligenza, sia un astratto dell'Ente reale, e se non siano « anzi innumerevoli i luoghi, ove Rosmini dice il con- « trario [1]. » Poichè desiderate, che io vi citi di nuovo i luoghi, in cui il Rosmini colloca fra gli astratti il suo ente possibile, (benchè io gli abbia già riferiti in una nota della Introduzione,) mano a soddisfarvi. Tendete le orecchie e sentite. « La possibilità è l'*astrazione* ultima, che possiam « fare in qualunque nostro pensiero : se noi pensiamo un « ente sussistente, noi possiamo da un tal pensiero *astrarre* « ancora qualche cosa, cioè la persuasione della sua sussis- « tenza, senza che ci svanisca al tutto dalla mente : peroc- « chè rimarrà ancora il pensiero della possibilità di quell' « ente. L'idea dunque generalissima di tutte e *l'ultima delle* « *astrazioni* è l'essere possibile, che si esprime semplice- « mente, nominandolo *idea dell'ente* o *dell'essere* [2]. » « L'esis- « tenza è di tutte le qualità generali delle cose la generalis- « sima. Pigliate qualunque oggetto vi piaccia, cavate da lui « coll'*astrazione* le sue qualità proprie, poi rimovete ancora « le qualità meno comuni, e via via le più comuni ancora : « nella fine di tutta questa operazione, ciò che vi rimarrà

[1] Pag. 89.

[2] *Nuovo Saggio sull' orig. della idee*. Milano, 1836, tom. II, pag. 20.

« per ultima qualità di tutte, sarà l'esistenza[1]. » « Togliamo « in esempio l' idea concreta di Maurizio nostro amico. « Quando dall' idea concreta di questo amico voglio rimuo- « vere ciò che v' ha di proprio e d' individuale, egli non mi « resta più l'idea di Maurizio, non più l'idea del mio amico; « la parte più cara è rimossa dalla mia mente; non mi resta « più in quella che l'idea comune di un uomo. Ma dopo « questa prima *astrazione* se ne faccia un' altra, cioè *si* « *astraggano* tutte le qualità proprie dell' uomo. Per questa « seconda operazione del mio pensiero, l'ente a cui io penso « già non è più un uomo.... l'idea che mi resta è un' idea « più generale, è l'idea di un animale. Procedendo a noto- « mizzare e rescindere da questa idea altre qualità, io posso « allo stesso modo *astrarre* colla mia mente dalle qualità pro- « prie dell' animale : che mi resta allora? l'idea di un puro « corpo privo di sensitività, dotato solo di vegetazione. « Voglio ancora colla mente mia tagliar da lui ogni organiz- « zazione........ la mia idea è divenuta in tal modo l'idea « di un corpo in genere....... Voglio io finalmente non « badare coll' attenzione mia nè pure à ciò che ha di pro- « prio il corpo : allora quella idea di corpo mi si cangerà « nell' idea di un ente in universale : in tutte queste diverse « *astrazioni* la mia mente si è sempre occupata di qualche « cosa.... fino che è pervenuta ad avere la idea più generale « di tutte, cioè l'idea di un ente.... Recata pertanto a questo « estremo punto, *l'astrazione* non può più proceder oltre.... « L'idea dunque dell' essere è l'idea generalissima, è *l'ultima* « *astrazione possibile*[2]. » « L'ultima cosa che pur ci rimane, « e quasi direbbesi l'ossatura comune di tutte le altre qua-

[1] *Ibid.*, pag. 21. — [2] *Ibid.*, pag. 22, 23.

« lità che abbiam rimosse, è l'idea dell'essere, la più generale e *la più astratta di tutte le idee :* e tolta via la quale, « ogni altra idea ed ogni pensiero ci è reso impossibile : « mentre ella soprastà nella mente, anche tutta sola e nuda « come la si giunge a contemplare a forza di *astrazioni*[1]. » « L'essere è ciò che rimane nelle idee nostre dopo che s'è « fatto sopra di esse tutte *le astrazioni* possibili; *l'ultima delle « quali* ci dà appunto l'essere solo e puro, il quale rimosso, « ogni idea è distrutta[2]. » Spero che questi testi basteranno per chiarire il lettore qual fede si debba a voi e ai vostri condiscepoli, quando si tratta di qualche passo che vi scotta nelle opere del vostro maestro. Dico a voi e ai vostri condiscepoli; perchè la vostra asserzione su questo articolo fu ripetuta in coro da parecchi Padri della Chiesa rosminiana, conforme alla consuetudine che hanno di copiarsi l'un l'altro ciecamente per palliar con quest'arte l'indicibile sterilità, che a tutti è comune[3]. Io aveva già tocco il vostro sbaglio nelle prime Lettere; ma essendomi riservato a metterlo in chiaro, ciò indusse i savi della scuola a replicarlo, confidandosi che sarebbe loro giovato almeno per qualche mese. E non vi si può negare che il partito non sia buono per a tempo; imperocchè qual uomo, che non abbia toccato con mano la sincerità e la lealtà dei Rosminiani, potrà risolversi a credere che essi vogliano mentire in modo così inverecondo e negare che il loro maestro abbia detto anche una volta sola ciò che

[1] *Ibid.*, pag. 23. — [2] *Ibid.*, tom. III, pag. 36.

[3] Essi usano la stessa alchimia intorno alle lodi date da qualche autore al loro sistema, prima che ne fosse noto il veleno. Nel che sono più scusabili; perchè in opera di elogi il Rosminianismo è ridotto a vivere di arretrati.

disse e ripetè espressamente? Ma d'ora innanzi l'industria non vi farà prode; perchè tutta Italia sa oggimai che per non ammutire vi siete ridotti a disdire il detto e a ridire il disdetto, secondo vi occorre; e i passi testè allegati ne porgono uno splendido esempio. Imperocchè voi mi provocavate a trovare *il luogo delle opere del* Rosmini, in cui egli dica che *l'essere ideale sia un astratto dell' ente reale;* e io ve ne ho allegati, non uno, ma molti; ai quali potrei aggiugnerne altri moltissimi; e segnatamente tutti quelli, in cui il vostro maestro chiama l' idea dell' ente *generale, generalissima, la più generale di tutte le idee;* giacchè anche i fanciulli, che studiano logica, sono obbligati a sapere che ogni concetto generale è altresì astratto, benchè non ogni concetto astratto sia generale; perchè in opera d'idee l'astrazione è alla universalizzazione ciò che è il genere alla specie.

Accusando alcuni Rosminiani di mala fede intorno all'affermazion sovrascritta, io sono lontanissimo dal fare a voi la la medesima imputazione; e certo come sono della bontà del vostro animo, andai investigando nella presente occorrenza in che guisa si possa onorevolmente spiegare il vostro errore, e salvarvi dalla taccia di menzognero. E mi son risoluto di trovarne il modo, parte nelle parole del Rosmini, e parte nelle vostre. Il Rosmini dopo di aver chiamata l'idea dell' essere *l' ultima astrazione possibile,* e *la più astratta di tutte le idee,* si accorse del pericolo, in cui egli incorreva, se l'ente ideale era tenuto per un astratto, come gli altri; imperocchè il suo sistema essendo bilicato su due sentenze contraddittorie, secondo l' una delle quali esso ente è una semplice forma subbiettiva e innata della mente umana, e secondo l'altra una forma obbiettiva e divina, l' unico scampo

che gli rimane consiste nel velare questa intima e inevitabile ripugnanza nel miglior modo possibile. Ora la contraddizione sarebbe troppo evidente, se si collocasse l'ente ideale fra le mere astrattezze; imperocchè come mai una schietta astrazione potrà esser Dio, e avere le altre proprietà che il Rosmini è forzato di attribuire al suo ente, ogni qualvolta egli vuole sottrarsi alle dure strette dello scetticismo e del nullismo? Bisognava dunque immaginare una spezie di astrazione *sui generis*, che non sia l'astrazion comune delle scuole; in virtù della quale l'autore possa avviluppar la materia, e aggirando il cervello dei semplici, affermare o negare che l'ente possibile sia un astratto, secondo i bisogni e le occorrenze. Tal è in effetto la perpetua strategia del Rosmini e de' suoi discepoli rispetto a tutti gli articoli della loro dottrina. Io vi concedo dunque ampiamente che *siano innumerevoli i luoghi ove Rosmini dice il contrario*, negando che l'ente ideale sia *un astratto del reale;* ma ciò non toglie che non siano del pari *innumerevoli i luoghi,* in cui lo afferma, chiamando l'ente ideale *astratto, generale, comunissimo* e con altri siffatti nomi, che tutti importano l'astrazione. Così del pari *sono innumerevoli i luoghi*, in cui egli fa dell' ente ideale una mera forma subbiettiva dello spirito umano, e *innumerevoli i luoghi*, in cui lo rappresenta come divino, e dotato di necessità, d'immutabilità, di eternità e delle altre doti proprie della divina natura. Se si ha l'occhio a questa pugna perpetua ed intrinseca del Rosminianismo seco medesimo, non ci stupirà punto il vedere che l'autore di esso dopo aver chiamato tante volte l'idea dell'ente un'astrazione, e descritto il processo astrattivo, da cui risulta, disdica in altra occasione la sua propria sentenza : « Quando io nel corso di « quest'opera chiamo l'idea dell'essere in universale *astrat-*

« *tissima,* non intendo che sia dalla operazione dell'astrarre « prodotta, ma solo che essa sia per sua natura astratta e « divisa da tutti gli esseri sussistenti. E veramente in ordine « alle astrazioni formate potrebbe dirsi che ve n' abbia « alcuna più astratta dell' idea stessa dell' essere, giacchè « l' idea di *unità,* di *possibilità* ecc. sono idee che suppongono « un'astrazion formata sull' essere stesso [1]. » Perciò ivi stabilisce che « l'idea dell' essere è di tal natura che l'uomo « non può formarsela coll' astrazione [2]; » e altrove distinguendo l'universalizzare dall'astrarre, discorre così : « In « ogni universalizzazione avvi un cotale stato di nostra « mente, nel quale noi prescindiamo, e non badiamo punto « al giudizio sulla *sussistenza* della cosa, il che sembra una « specie di *astrazione.* A me pare tuttavia più conveniente il « non adoperare questo nome di *astrazione* per indicar ciò; « conciossiachè noi coll' operazione dell' universalizzare non « togliamo cosa alcuna dalla stessa rappresentazione [3]. » E poco appresso : « Ov'io stacco *l'idea* dalla percezione per « considerarla separatamente, sembra ch'io l'abbia astratta, « perchè ho tolto via il legame particolare col fantasma o « colla sensazione individuale, n'ho cacciata la sussistenza « della cosa. Sembra adunque che in questa operazione « v'abbia una specie di astrazione, che si può specificare « nominandola *astrazione dalla sussistenza* o dal giudizio [4]. » Vi prego a notare, sig. Tarditi, l'esitazione con cui procede in questi luoghi il vostro maestro, per ordinario così affermativo; egli non sentenzia definitivamente, ma dice che *gli pare più conveniente* di non chiamare l'opera dell'universaleggiare

[1] *Nuovo Saggio*, tom. III, pag. 325. — [2] *Ibid.*, pag. 323. — [3] *Ibid.*, tom. II, pag. 81. — [4] *Ibid.*, pag. 82, 83.

col nome di *astrazione;* e poi si pente, e fa grazia al vocabolo, purchè mitigato da un aggiunto; e anche con questo temperamento non è sicuro del fatto suo : *sembra*, dic'egli, *che in questa operazione v'abbia una spezie d'astrazione*. Si può immaginare una modestia maggiore? Ma il fatto si è che il valentuomo si accorge di essere in contraddizione con sè medesimo e colla dottrina universale dei logici sull'astrazione. Veduto il discorso del maestro, sentiamo il vostro. « Per « riconoscere nelle nostre idee attuali la loro *forma* comune, « che è l'Essere possibile, ci è forza senza dubbio di separarlo « coll'astrazione da tutti gli altri elementi coi quali è congiunto; « ma questa separazione od astrazione suppone e non pro- « duce nè il possibile nè il concetto del possibile, bensì sola- « mente l'appura e così appurato ce lo fa meglio ravvisare e « conoscere. Il possibile non è, secondo Rosmini, l'astratto « del reale; ma il reale è una determinazione o meglio un' « attuazione del possibile [1]. » Raccogliendo tutte queste cose, io mi risolvo che voi neghiate l'ente ideale essere un astratto per tre ragioni; vale a dire, perchè 1° l'astrazione al parer vostro consiste nel produrre nuove idee, formandole di pianta, e non nell'appurare i concetti preesistenti, qual si è quello dell'ente possibile; 2° le idee astratte sono quelle che mentalmente e di mano in mano si levano da una cosa, non l'ultimo residuo di essa, cui la mente non può sottrarre senza lasciar di pensare, qual si è appunto l'ente ideale; 3° il concetto di questo ente essendo, secondo il Rosmini, una forma ingenita della mente umana, anteriore ad ogni operazione di essa mente e quindi all'astrazione, non può essere un astratto; perchè questo nome si dà solamente a quei concetti che ven-

[1] Lett. III, p. 89, 90.

gono partoriti dalla facoltà astraente. Non mi bisogneranno molte parole per mostrare la vanità di queste tre asserzioni, e conchiudere che non si può togliere al vostro ente la qualità di astratto, senza annullare la sua natura.

E in prima io vi nego risolutamente che l'astrazione consista nel produrre e nel formare di pianta nuove idee, e non nell'appurare quelle che dianzi si avevano. Non vedete che lo stesso vocabolo di *astrazione* presuppone che i dati di essa siano preesistenti? Che cos'è astrarre, se non separare o distinguere? E come si può separare o distinguere ciò che non si trova? Mostratemi un astratto, i cui elementi positivi non si contengano nel concreto, onde esso astratto deriva. Se tali elementi non si racchiudessero anteriormente nel concreto, su cui l'astrazione lavora, lo spirito dovrebbe crearli, cavandoli dal nulla; il che è doppiamente assurdo. Assurdo, perchè ripugna che una mente creata sia creatrice, eziandio negli ordini delle cose contingenti; assurdo, perchè nel nostro caso converrebbe assegnare allo spirito creato una facoltà, di cui manca Iddio medesimo, e che involge contraddizione; qual si è il potere di creare negli ordini dell'ideale e dell'intelligibile, che son necessari e assoluti. Iddio, che è onnipotente nel giro delle cose finite, non può creare la menoma idea; perchè la menoma idea obbiettivamente è Dio, il quale per crearla dovrebbe farsi creatore di sè medesimo; cosa impossibile a concepirsi, chi non abbia l'ingegno e la perspicacia di Cartesio[1]. Vedete adunque, sig. Tarditi, con quanta ragionevolezza si possa dire che l'astrazione dee *produrre il concetto del possibile*, affinchè questo sia un astratto. Ma in

[1] Vedi la mia *Introd. allo studio della filosofia*, tom. I, not. 62.

che consiste la virtù dell'astrazione, se essa non produce e non può produrre nuove idee, direte voi? Io potrei rispondervi che essa risiede nel *separare* gli elementi ideali, che sono in natura congiunti; ma questo vocabolo mi par poco preciso e a proposito per le ragioni accennate in altra occasione. Vi dirò dunque che l'astrazione consiste, non già nel disgiungere l'unito e tampoco l'identico, ma nel distinguere riflessivamente ciò che è confuso nella cognizione intuitiva, e realmente inseparabile, ma che contiene potenzialmente i semi della distinzione [1]. Chiamate a rassegna tutte le astrazioni immaginabili, e vedrete che ciascuna di esse si radica nel concreto e lavora su elementi che già si trovano, rendendo più distinti i contorni reali e intuitivi, se si tratta del finito, o considerando relativamente l'oggetto, se questo è senza limiti. L'ufficio insomma dell'astrazione è di *appurare*, come voi dite benissimo, i concetti preesistenti; tanto-

[1] Dicendo che nel concreto dell'intuito si contengono i rudimenti e quasi le prime linee della distinzion riflessiva, parlo del finito, non dell'infinito. L'infinito, in quanto si conosce razionalmente, non contiene il principio di alcuna distinzione, perchè è perfettamente uno ed identico; la distinzione, che la mente dell'uomo vi opera, si fonda nelle attinenze estrinseche dell'infinito verso il finito, le quali sono realmente moltiplici, come proverò in altro luogo. E qui si noti come la dottrina dei Rosminiani corra doppiamente a rovescio del vero; imperocchè essa non ammette che il concreto finito contenga virtualmente le basi del processo astrattivo in ogni sua parte, e conferisce alla facoltà di astrarre il poter di creare nuovi elementi intellettivi; laddove riconosce nel concreto infinito una distinzione effettiva tra l'idealità e la realtà. Il che consuona al genio ritroso di tal filosofia in universale; la quale riproduce in ogni minima parte il contrapposto capitale da lei introdotto fra l'ordine delle cose e quello delle idee.

chè, se l'idea dell' ente possibile è un risultato di questo appuramento, per vostra confessione medesima ella si dee collocar fra gli astratti. — Ma astratta ella non può essere, poichè non appartiene agli elementi che si sottraggono, ed è anzi il residuo della sottrazione. — O non vedete che se l'astrarre consiste in quella distinzione mentale che esclude la possibilità della separazione effettiva, tanto è astratto ciò che si leva, quanto ciò che rimane, fatta l'astrazione? Il processo, che si tiene dalla mente, non altera la natura dell'astrazione in sè stessa e degli elementi che ne risultano; quando la natura astratta di tali elementi consiste solo nell' essere distinti l'uno dall'altro. Ogni qualvolta v' ha una radice effettiva di distinzione nelle cose realmente inseparabili, voi potete astrarre a piacimento vostro, cominciando da questa o da quella; e in ogni caso ciascuna di esse, in quanto è distinta dalle compagne, è una vera astrazione. Così, pogniamo, la figura e la solidità di un corpo sono egualmente due astrazioni, sia che separiate la prima dalla seconda o la seconda dalla prima; come l'idea del vostro ente è un vero astratto, sia che voi leviate via il possibile, lasciando il reale, o leviate il reale, lasciando il possibile. — Ma il possibile non è opera dell' astrazione, poichè la precede ed è una forma innata dello spirito umano; e non essendo opera dell' astrazione, non è un astratto come voi dite. — Questo è appunto ciò che rovina il sistema del vostro maestro; il quale è costretto ad ammettere un astratto, che non è opera dell' astrazione; e quindi un astratto, che non è un astratto e contraddice a sè stesso. Voi credete che quando io obbiettai al Rosmini che il suo ente possibile è un astratto, abbia voluto inferirne ch' egli lo fa nascere dall' astrazione; laddove la mia obbiezione non calzerebbe, se tal fosse la mente del vostro au-

tore; e la forza di essa deriva appunto dall' intenzione, che gli attribuite. Per chiarirvene, permettete che vi riferisca le mie parole. « Se quest' asserzione, » (cioè la sentenza rosminiana che *l' idea primitiva dell' ente rappresenta solo l' ente possibile,*) « fosse vera, ne seguirebbe che l' idea del possibile « precede quella del reale; il che è in prima contrario all' « ordine psicologico. Imperocchè, secondo il processo natu« rale dello spirito, l' astratto susseguendo al concreto e « nascendo da esso, la cognizione concreta del reale dee « precedere la cognizione astratta del possibile [1]. » Vedete, com' io accuso il Rosmini di contraddire all' ordine psicologico? E in qual modo gli contraddice, se non ammettendo un astratto, che non è preceduto dal concreto e che quindi non è opera dell' astrazione? Se il Rosmini presupponesse un concreto primitivo, da cui la riflessione astraente cavasse il suo ente possibile, non gli si potrebbe apporre; salvo che egli perderebbe la sua propria personalità, come filosofo, e non sarebbe più rosminiano. Ma egli ammette un astratto, senza concreto anteriore e senza aiuto di astrazione; e questo è l' assurdo. Nè vi giova il dire che l' ente possibile non è un astratto, appunto perchè non procede dall' astrazione; perchè, dico io, l' astratto è l' opposto del concreto, e tutto ciò che non è concreto dee essere astratto. Vorrete voi collocare il vostro ente possibile fra i concreti? Non credo che abbiate complimento dal vostro maestro di conceder tanto; perchè la perdita in tal caso sovrasterebbe al guadagno. Uopo vi è dunque annoverarlo fra gli astratti. Voi ammettete pertanto un vero astratto, che tuttavia non si fonda in alcun concreto, e non è opera dell' astrazione; il che ri-

[1] *Introd.*, t. II, p. 17.

pugna a ogni legge psicologica. Il difetto di astrazione producente non toglie già all' astratto la propria natura, cioè l'essere astratto; giacchè il concetto, di cui si parla, non essendo eziandio in tal caso concreto, dee essere astratto necessariamente; la natura dell' astratto versando nella sua opposizione verso il concreto. Ma siccome giusta le condizioni proprie dello spirito umano, l'astratto non può aver luogo, senza l'opera dell' astrazione, e quindi senza un concreto precedente, voi rimovendo il concorso della facoltà astrattiva e della concretezza, introducete un astratto, che ripugna alle leggi della mente nostra e all' indole di ogni altra astrattezza, che cada nella nostra apprensiva.

« Nè per questo vi si afferma già, come voi supponete, « che *il principio dell' esercizio intellettuale si faccia in un* « *modo particolare* [1]. » Se il principio della cognizione risiede in un astratto senza concreto, e se in tutti gli altri casi il concreto precede e produce l'astratto, ne segue, che secondo voi, *il principio dell' esercizio intellettuale si fa in un modo particolare*. « Bensì vi si dice invece che nell' ordine della rifles- « sione noi c' innalziamo dal reale al possibile, dal concreto « all' astratto, e nell' ordine dell' intuizione o cognizione « diretta la mente parte dal possibile e scende al reale, dal « puro al concreto [2]. » Dunque il principio dell' esercizio intellettuale si fa in un modo particolare, e diverso da quello che si tiene in appresso, e la mia critica è raffermata dalle vostre parole nel punto stesso che la negate. Del resto, rovesciate la vostra sentenza, dicendo che *nell' ordine della riflessione* spesso *noi c' innalziamo dal possibile al reale, dall'*

[1] Lett. III, p. 90. — [2] *Ibid.*

astratto al concreto, il che non succede e non può succedere *nell' ordine dell' intuizione*, e voi sarete d'accordo col vero. Se questo partito di capovolgere le proposizioni vi piace, potremo intendercela facilmente; giacchè nella più parte dei casi il Rosminianismo interpretato con quest' arte magistrale si riduce di leggieri a perfetta evidenza. Ma che nel giro dell' intuito la mente muova dal possibile e dall' astratto, è cosa troppo enorme ed incomportabile; perchè l' intuito travagliandosi direttamente sugli oggetti in sè stessi, senza arrogervi alcun elemento subbiettivo, eziandio menomissimo, dee versare nel concreto e nell' effettivo. « E voi stesso « non dite anche poco dopo che *l' ordine riflesso dee differire* « *dall' ordine diretto*[1]? » Certo sì, come il secondo ciclo degli ordini reali differisce dal primo. Ma siccome l' ultimo ciclo delle cose è impossibile, senza quello che lo precede; la riflessione non potrebbe dilungarsi, senza errore, dall' ordine dell' intuito e del primo ciclo, se non cominciasse col riprodurlo.

« Ma *l' ordine primitivo*, secondo voi, *degli atti intellettivi* « *dev' essere conforme all' ordine logico. Ora secondo l' ordine* « *logico, il possibile presuppone il reale, perchè senza qualcosa* « *di reale non si può concepire qualcosa di possibile. Se nulla* « *è realmente, nulla può essere.* Intorno a questo vostro dis- « corso osserverò innanzi tutto che in esso si suppone mani- « festamente che l' ordine cronologico delle cognizioni sia lo « stesso che l' ordine logico, come se trattandosi dell' ac- « quisto delle idee, il conchiudere *propter hoc ergo post hoc* « non fosse altrettanto vizioso come il conchiudere *post hoc*

[1] Pag. 90.

« *ergo propter hoc* : si suppone in secondo luogo che l'ordine « *logico* sia lo stesso che l'ordine *delle cose.* Niun dubbio, per « esempio, che nell'ordine delle cose la causa non preceda « l'effetto e che nell'ordine logico l'idea di causa non pre« ceda l'idea di effetto; eppure nell'ordine delle cognizioni « succede il contrario. La è questa una verità non mai « abbastanza inculcata, che cioè vi ha una condizione a cui « le cose sono esistenti e ve ne ha un'altra a cui esse sono « possibili o pensabili. Così noi percepiamo prima il piacere, « appresso il bene che è la causa del piacere; che anzi il « bene stesso non è pensabile se non in relazione col godi« mento ch'egli produce o può produrre in un soggetto « capace di godere, come la causa non è pensabile se non « in relazione cogli effetti che produce o può produrre : e « con tutto ciò nell' ordine delle cose come nell' ordine lo« gico, il bene e la causa precedono il piacere e l'effetto, e « i concetti dei primi precedono que' de' secondi [1]. Non comprendo bene il vostro modo di connettere in questo ragionamento. Imperocchè affermando che *io suppongo che l'ordine logico sia lo stesso che l'ordine delle cose,* voi parete negarlo, o almeno metterlo in dubbio; e tuttavia espressamente lo concedete. Ora se la medesimezza dell' ordine reale e dell' ordine logico è indubitata, benchè io *la supponga,* fate il vostro conto che altrettanto abbia luogo intorno a ciò che *suppongo* dell'ordine cronologico. Rispetto poi a quest'ordine, distinguete in prima l'intuito dalla riflessione. Nella cognizione intuitiva non v' ha ordine cronologico, perchè non vi ha tempo; la successione degli oggetti e degli atti cogitativi appartenendo alla cognizione

[1] Pag. 90, 91.

riflessa solamente. Ma nella riflessione bisogna pur distinguere due processi, l'uno dei quali è primitivo e rispondente al primo ciclo, l'altro secondario e correlativo al secondo ciclo; quello produttivo della sintesi e del metodo ontologico, questo generativo dell' analisi e del metodo psicologico. Il primo di questi processi, essendo un ritratto fedele dell' intuito, non può partorire un ordine cronologico contrario all'ordine logico; e tuttavia abbisognando della successione, (come quella che appartiene all' essenza della facoltà che riflette, ed è la fonte della cognizione distinta e spiccata, propria di essa,) dee attenersi a un andar temporaneo, che si riscontri a capello coll'altro. E ciò è in effetto quel che succede; giacchè nella sintesi si discende dall' Ente alle esistenze e dalla causa agli effetti. Nel secondo processo lo spirito tiene una via contraria, e risale dagli effetti alla causa; e il suo discorso trova pure un fondamento obbiettivo nel secondo ciclo, che è l'analisi ontologica ed esterna della sintesi creatrice. Laonde, eziandio in questo caso, l'ordine cronologico si ragguaglia coll'ordine logico; conciossiachè vi ha un ordine logico ascendente, che quadra al secondo ciclo, come v'ha un ordine logico discendente, che risponde al primo. Tanto che non occorre mai, propriamente parlando, quella contrarietà dell'ordine logico e dell'ordine cronologico, che è così cara ai Rosminiani, e s'intreccia colla discordanza da loro introdotta fra il tenor delle cose e quello delle cognizioni. Dico propriamente parlando; perchè il dissidio ha soltanto luogo, quando si confronta l'ordine cronologico del secondo ciclo coll'ordine logico del primo; ed è unicamente per questo verso che io parlai alcune volte della diversità e opposizione dei due ordini. Ma siccome il secondo processo riflessivo presuppone il primo, lo spirito non potrebbe mai

salire dall'effetto alla causa, se dianzi non fosse disceso dalla causa all' effetto, e se non avesse presente la tela intuitiva di questo cammino primitivo e fondamentale, mediante l'apprensione continua e immanente dell'atto creativo. Volete una prova di quanto vi dico? Sottoponete all'analisi l'idea di effetto, e troverete ch' essa contiene implicitamente quella di cagione. L'idea di effetto è relativa, e ogni concetto relativo importa una notizia, almeno confusa, dei due termini della relazione; cosicchè è tanto impossibile il pensare eziandio per un solo istante all'effetto, come effetto, senza avere l'idea di causa, quanto è impossibile il pensare alla valle, senza possedere l'idea della montagna. Quando adunque, analiticamente procedendo, movete dall'effetto, voi avete simultaneamente l'idea di causa; ma tale idea, in quanto si trova implicata nella nozione di effetto, è solo confusa, perchè non vi è somministrata dalla riflessione, ma dall'intuito, che apprende solo confusamente la tela ideale presente allo spirito. Dite altrettanto dell' idea del bene in ordine al piacere; purchè per bene intendiate un bene assoluto, cioè il Buono, e non una cosa creata. E come potrete dubitarne, se avete letto e meditato Platone?

« Innoltre: poichè l'Ontologia è la scienza dell'Essere nella « sua unità e trinità, e non nella sola realità; il *possibile* « adunque e il *reale* nell'ordine ontologico si suppongono « scambievolmente; ma non così nell'ordine dei *concetti;* « perchè i concetti non sono che *idee*, e le idee non sono che « idee, non richieggono altro [1]. » Notate bene che io non ammetto alcuna trinità in Dio, eccetto quella che mi viene

[1] Pag. 91.

insegnata dalla fede; della qual trinità l'ontologia schiettamente razionale non ha diritto d'impacciarsi. La vostra trinità filosofica è un'eresia speculativa, contraria ai dettati di tutte le scuole ortodosse; le quali s' accordano a non riconoscere alcuna distinzione reale fra gli attributi di Dio naturalmente conoscibili. Nè potrebbero farla buona, senza aprir l'adito da un lato alle dottrine panteistiche e dall'altro al razionalismo teologico, con pari danno e ludibrio della filosofia e della religione. Ciò che poi aggiugnete, dicendo che *i concetti non sono che idee, e le idee non sono che idee* e *non richieggono altro,* è tanto contrario al retto senso, quanto conforme ai vostri pronunziati; perchè se le idee *non richieggono altro,* io vi chieggo come possiate logicamente stabilire l'esistenza delle cose, e cansare il sensismo, lo scetticismo e il nullismo? Idee *che non richieggono altro* sono affatto inutili, e da buttarsi fra le ciarpe; e tal è veramente il vostro ente possibile. « Se diceste che nell'ordine riflesso noi dal reale c'in- « nalziamo a concepire il possibile per via di astrazione, la « cosa potrebbe correre giusta . » Niuno può *innalzarsi dal reale al possibile per via di astrazione,* se già non conosce il reale; e siccome tale *innalzamento, che corre giusto,* appartiene, secondo il vostro parere, alla cognizion riflessiva, o come voi dite all'*ordine riflesso,* uopo è che il precedente ordine diretto ci somministri l'idea del reale, e non quella del possibile. « Ma voi stesso avete osservato che l'ordine riflesso « differisce dall'ordine diretto ed è perciò che avete detto che « *la riflessione non basta alla scienza speculativa;* ma vuolsi di « più l'intuizione che ne somministri i principii [2]. » L'ordine riflesso e analitico differisce dall'ordine diretto e sintetico, ma

[1] Pag. 91, 92. — [2] Pag. 92.

ne abbisogna; ed è appunto in virtù di tal necessità, che la nozione del concreto e del reale dee antivenire quella dell' astratto e del possibile.

« E nemmeno credo che nell'ordine logico *il possibile presupponga il reale,* come voi dite; e sosterrei anzi la sentenza « contraria; perocchè una cosa per essere reale debb' essere possibile e non viceversa; lo stato di realità presuppone dinnanzi a sè quello di possibilità, niente *esistendo,* « se non a condizione che possa *esistere* [1]. » Se vi pare che lo stato di possibilità vada innanzi a quello di realtà, io non so capire come, da quel filosofo ingegnoso e piissimo che siete, *possiate* pensarlo e osiate scriverlo. Dunque la realtà di Dio è logicamente preceduta dalla sua possibilità? Quando invece ogni possibilità si fonda ed ha radice nella divina essenza. Distinguete, per amor del cielo, la realtà necessaria e increata, propria di Dio, dalla realtà contingente, che compete alle creature. La prima precorre logicamente e realmente ogni possibilità ; perchè il possibile riguarda solo le creature e non Dio : rispetto a Dio non v'ha possibile, giacchè la realtà e l'idealità immedesimandosi perfettamente nella sua natura, la possibilità di Dio è la sua sussistenza medesima. Che se il Leibniz argomentò dalla possibilità di Dio alla sua realtà, tal raziocinio vale solamente *ad hominem,* rispetto a coloro, che non sanno ancora avvisare distintamente nella nozion del possibile quella di Dio stesso. Riguardo alla realtà contingente e creata, il concetto di essa è senza dubbio logicamente posteriore a quello del possibile; ma questa posteriorità, non che dar favore alla vostra sentenza, la chiarisce erronea e

[1] Pag. 92.

conferma la mia. Imperocchè la possibilità precedente la realtà creata non è già la vuota forma del vostro ente possibile destituito di sussistenza, ma una realtà somma e assoluta; cioè Iddio stesso, che contiene nella sua essenza la possibilità della creazione, sia comprendendo i modelli ideali, indivisi nel seno del Logo, sia possedendo la virtù onnipotente, capace di attuarli. Il che si riscontra a capello colla teorica della mia formola; giusta la quale, la creazione delle esistenze è preceduta logicamente dall'Ente, nella cui essenza racchiuggonsi, mediante i paradigmi divini degli esseri finiti, i possibili eterni, temporariamente effettuabili. Brevemente, la nozion del possibile non concerne la realtà increata, ma solo la creata; e quantunque sia una mera possibilità in ordine al reale creato, essa è in sè medesima una realtà assoluta, identica a quella di Dio stesso. E qui torna in campo ciò che io dissi nella Introduzione e che voi non avete inteso; il possibile cioè dover essere reale, come possibile; giacchè il vostro possibile, privo di realtà, non è una potenza effettiva, ma un mero nulla.

« L'essere una cosa *reale* prova senza dubbio la sua possi-« bilità *a posteriori*, come si suol dire; ma questa può altresì « provarsi altrimenti [1]. » Vero, se si tratta della realtà contingente. Ma quando voi volete provare la possibilità del contingente, dovete ricorrere, non già a un concetto vuoto, ma ad un'altra realtà maggiore, cioè al necessario. « All'in-« contro la prova più forte che una cosa non esiste, non è reale, « è quella che si deduce dalla sua impossibilità [2]. » Benissimo; ma che cos'è l'impossibilità metafisica, (giacchè questa è

[1] Pag. 92. — [2] *Ibid.*

quella, di cui parlate,) se non la negazione dell'Assoluto e quindi della realtà suprema? L'impossibile è l'ateismo, l'impugnazione dell'Ente creatore e dell'atto creativo, la distruzione dell'essenza divina, la sovversione e l'annullamento della formola ideale; perciò quando altri nega l'esistenza di una cosa, provandola impossibile, egli rigetta il presupposto di un'assurda realtà creata, in virtù della realtà increata. Nessuna entità contingente e finita può sussistere, senza ragion sufficiente; la quale importando l'intelligibile e quindi l'intelligente necessario e infinito, presuppone una realtà assoluta, ragione ad un tempo e cagione di ogni esistenza. Ora l'impossibile è ciò che non ha ragion sufficiente, e però esclude la cagione e la realtà assoluta; chè altrimenti l'impossibilità avrebbe solo un valor subbiettivo, cioè relativo alle forze e alla capacità della mente umana. « Se *a posse ad esse non* « *valet illatio*, gli è perchè nell'*affermazione* dell' attualità o « realità d'una cosa è posto di più che nell'*intuizione* della « sua possibilità, in quanto al *modo*[1]. » Lasciando stare da parte la frase affatto rosminiana e panteistica, con cui chiudete il vostro periodo, ve ne concedo la sostanza; ma vi chieggo che cosa sia quel non so che di più che si trova *nell'affermazione dell'attualità o realità di una cosa?* Se voi mi rispondete che è il sensibile, vi replicherò che il sensibile non può legittimare un'affermazione qualunque, se non a senno dei pretti sensisti; e per le prove me ne rimetto a ciò che ne dico nelle lettere precedenti, e nei Dialoghi che seguiranno. Ora siccome io non so risolvermi a essere sensista, eziandio colla patente dei Rosminiani, vi dirò il parer mio su quel non so che, purchè mi promettiate di

[1] Pag. 92.

non adirarvi, nè di tenermene il broncio; perchè questa è materia che i vostri colleghi non ne beccano e non vogliono saperne. Il non so che è l'atto creativo, che forma il nesso dell' Ente coll' esistente, e movendo da una causa intelligente e liberissima, contiene la ragion sufficiente e dichiara la contingenza delle cose create. Nè vi paia strano che lo spirito nostro sia spettatore di quest' atto; perchè vedere l'atto creativo non è altro che apprendere la realtà contingente delle cose create e conoscere insieme che tal realtà ha la sua ragion sufficiente in una cagione assoluta. Ora il semplice intuito delle esistenze importa simultaneamente tutte queste cognizioni; come potrete facilmente chiarirvene, facendone un' analisi accurata, o richiamandovi alla memoria quella che io ne ho abbozzata nelle Lettere soprascritte. Dunque egli è verissimo che nell' affermazion di una cosa v' ha un non so che di più che nella possibilità di essa; e quest' arrota, che è l'individualità della cosa, ci è nota intellettualmente in virtù dell' azione creatrice. Or che cos' è l'azione creatrice, se non il passaggio della potenza all' atto, della possibilità all' esistenza? Il qual passaggio essendo reale, e costituendo la base della cognizione e certezza che abbiamo delle realtà contingenti, la potenza dee essere della stessa sorte; poichè una potenza, che non sia reale, come potenza, non potrà mai realmente attuarsi. Questa sola considerazione dee bastare a chiarirvi che la possibilità anteriore alla realtà, come la potenza precorrente all' atto, non può essere quello che è, cioè una possibilità vera, se non è eziandio reale; e che il vostro schietto possibile, spogliato e brullo di ogni sussistenza, contraddice a sè stesso. Ma certo la sussistenza del possibile, come possibile, non è identica a quella del possibile attuato, poichè non è

contingente; il possibile, come possibile, essendo dotato di necessità assoluta. Dunque la sussistenza, di cui si tratta, è eziandio necessaria, assoluta, e identica a quella dell' Ente creatore. « L'illazione non vale che per l'Ente assoluto, in « cui l'Essere possibile si assolve e si compie [1]. » L'illazione che si fa dal possibile al reale, riguardo a Dio, non ha che un valore *ad hominem*, come testè ho accennato; perchè il possibile obbiettivamente è l'ideale assoluto, cioè Dio stesso. Nè tale illazione è fondata sull' adagio rosminiano, che *l'ente possibile si assolve e si compie nell' ente assoluto*; poichè l'idea del possibile, essendo solo applicabile alle cose contingenti e relative, non può precedere quella del necessario e dell' assoluto, ma ne deriva e trova in esso la sua base. « All' incontro « *ab esse ad posse valet illatio*, perchè la realità presuppone la « possibilità [2]. » Nel giro sì del contingente, ma non in quello del necessario. « E che così veramente sia la cosa, « manifesto vi si pare, se provate a invertire i due assiomi « suddetti; perocchè *a non esse ad non posse non valet illatio*; « e per contro a *non posse ad non esse valet illatio* [3]. » Questi due assiomi, importando una distinzione effettiva fra il possibile e il reale, risguardano unicamente le creature, non il Creatore; perchè nel caso contrario bisognerebbe supporre che in Dio l'esistenza sia separabile dalla possibilità, o questa vada innanzi, almeno logicamente, a quella, e l'Ente assoluto, prima di sussistere, sia possibile. Presupposti egualmente assurdi, poichè se nell' Ente assoluto il possibile fosse distinto dal reale e lo precedesse, esso possibile non avrebbe alcun fondamento o importerebbe un altro assoluto, e così via via in infinito. Nelle cose create all' incontro la possi-

[1] Pag. 92. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

bilità si distingue dalla realtà e le va innanzi, perchè si radica nel reale assoluto e supremo, ed è in esso contemplata dallo spirito umano.

« Nè guari vi giova il dire, che *senza qualcosa di reale non* « *si può concepire qualcosa di possibile.* Noi possiamo infatti « fare astrazione, cioè non pensare alla realità o sussistenza « delle cose da noi percepite, e pure intieri ci rimangono i « concetti delle cose stesse, non più come reali, ma come « possibili; come da questi possiamo con successive astra« zioni toglier via mano a mano tutte le determinazioni, e « quando tutte siano tolte, ci rimane tuttavia ancora il con« cetto di qualcosa possibile, e solo tolto questo è tolto il « pensiero [1]. » Se voi *fate astrazione dalla realità e sussistenza delle cose* create, *da noi percepite, vi rimarranno interi i concetti delle cose stesse, non più come reali, ma come possibili,* avendo rispetto alla sussistenza delle cose medesime; perchè il possibile non è altro che la relazione del reale increato e creante verso il reale creabile. Ma nello stesso modo che ogni relazione importa almeno due termini assoluti, fra cui essa abbia luogo, così il possibile, che è una semplice attinenza, presuppone due termini effettivi, l'uno dei quali è il creato e l'altro l'increato. Voi dovete, sig. Tarditi, per essere d'accordo con voi medesimo, ridurre il possibile a un termine solo, cioè al creato; ma in tal caso esso possibile non è più una relazione, contro la natura medesima del concetto, ovvero si riduce ad una relazione unitermina; il che importa una contraddizion manifesta. Non vedete che chiunque afferma una cosa esser possibile, accenna unitamente a una

[1] Pag. 93.

realtà effettrice e ad una realtà effettuabile? Che una cosa non sarebbe possibile, se non vi fosse un ente che può farla? Che questo ente avendo il potere di farla, ne è ragione e cagione? Ragione, come ideale, e atto a concepirla; cagione come reale, e atto a mandarla ad effetto? Dunque i concetti delle cose create, separati dalla sussistenza loro propria, sono bensì possibili rispetto a tal sussistenza; ma sono reali in sè medesimi; e se reali non fossero, non potrebbero nè anco essere possibili. E sono reali, perchè necessari e assoluti; giacchè l'essere necessario e assoluto non solo importa la realtà, ma una realtà infinita e suprema. Tutto il vostro ragionamento si fonda sulla confusione perpetua del reale creato col reale increato; confusione affatto panteistica, ma inevitabile nel sistema del Rosmini. Tolta via questa confusione, apparisce la vanità dei vostri paralogismi; imperocchè il possibile, che come possibile, importa un' attinenza verso l'attuazione di una cosa contingente, e si distingue in virtù di tale attinenza dall' attuazione medesima, considerato in sè stesso è necessario e assoluto, e quindi reale sommamente. « Il possibile adunque può essere pensato senza pensarlo « reale, anzi a condizione di non pensarlo reale [1]. » Certo, se parlate del reale contingente; ma non già, se discorrete dell' assoluto. Così, verbigrazia, l'idea dell' arbore possibile esprime una mera possibilità in ordine all' effettuazione contingente di tale idea, cioè alla sussistenza dell' arbore; ma in sè stessa è un' entità sommamente reale, perchè necessaria, assoluta e identica a Dio stesso. E questa realtà intrinseca dell' idea dell' arbore è la base della sua possibilità, in ordine all' attuazione estrinseca; perchè l'idea non esprime il

[1] Pag. 93.

possibile, se non in quanto ha la virtù di effettuarlo, creando una copia finita di sè medesima. « Al contrario il reale non « può essere pensato, senza pensare anche il possibile; senza « di che dal concetto del reale non si potrebbe per astra- « zione separare il concetto di possibile [1]. » Ciò è verissimo del reale creato, ma non dell' increato; il quale non ha bisogno per essere pensato che si pensi eziandio il possibile, giacchè il necessario non è possibile, appunto perchè è necessario. Se il necessario fosse possibile, la negazione della sua sussistenza non sarebbe assurda; e in tal caso perderebbe la propria natura e diverrebbe contingente, intendendosi sotto questo nome tutto ciò che può non sussistere, e lasciando di essere reale può concepirsi come possibile.

« Che se voi affermaste che dunque per alzarci al puro con- « cetto di ente possibile dobbiamo partire dal reale; vi pre- « gherei solo di ricordarvi che l'ordine della riflessione non « è quello dell' intuito [2]. » Ed io supplico voi, egregio sig. Tarditi, a rammentarvi ciò che ho detto e ripetuto intorno alla corrispondenza dei due ordini. « L'astrazione non produce « il possibile, ma solo lo appura e scevera dagli altri elementi « a lui congiunti nelle attuali nostre cognizioni [3]. » L'astrazione non produce il possibile, perchè non produce nulla, e il suo ufficio consiste sempre nell'appurare e sceverare gli elementi preesistenti. Ma l'astrazione, separando il possibile dal reale creato, non lo separa già dal reale increato, e quando lo distingue dal reale increato, lo considera, non già in sè stesso, ma come una relazione estrinseca; perchè il possibile in sè stesso e divisamente da tal relazione è lo stesso reale in-

[1] Pag. 93. — [2] *Ibid.* — [3] *Ibid.*

creato. Voi passate quindi a confutare un'opinion del Bardili, ed io non vi seguirò su questo punto, perchè anch'io ripudio tale opinione, schiettamente panteistica [1]. Vi confesso però che non veggo alcun divario essenziale fra la sentenza del filosofo tedesco e la vostra, perchè se *il pensiero come pensiero* è un astratto, come voi confessate, e se l'ente possibile del Rosmini è altresì un astratto, come vi ho provato di sopra, voi vedete quel che ne sèguiti. Egli è vero, che il vostro maestro fa del suo ente possibile eziandio una forma divina; ma se volete conciliare insieme queste due sentenze contraddittorie, e spiegare come un astratto della mente umana possa essere una forma divina, siete costretto a deificare la nostra natura. E il Bardili vi farà buona eziandio questa sentenza, che si assesta a capello col suo panteismo.

« Voi rincalzate l'argomento dicendo che *se nulla è vera-*
« *mente, nulla può essere*. E questo è vero nell'*ordine delle*
« *cose*, o a dir meglio nell'*ordine ontologico*. Ma nell'*ordine*
« *de' pensieri* egli è vero del pari che se *nulla può essere, nulla*
« *è realmente;* perchè quando nulla fosse realmente, reste-
« rebbe tuttavia almeno la possibilità di qualche cosa, reste-
« rebbe l'ente possibile [2]. » Quando io dico *se nulla è veramente, nulla può essere*, parlo del reale assoluto; voi all' incontro, quando affermate che *se nulla può essere, nulla è realmente* parlate della realtà contingente; giacchè il vostro effato non si può senza assurdo applicare all' Assoluto, che è la radice logica di ogni possibilità. Secondo me, il reale assoluto va innanzi al possibile : secondo voi, il possibile precede la realtà contingente : queste due sentenze, non che

[1] Pag. 93, 94. — [2] Pag. 94.

contraddirsi, s'accordano insieme a meraviglia, e l'una non può star senza l'altra. Voi vedete adunque che la supposta contrarietà fra l'ordine dei pensieri e quello delle cose è affatto chimerica; che il vostro pronunziato ed il mio a entrambi gli ordini si riferiscono; ch' essi esprimono unitamente il vero tenor delle cose e il nostro modo di conoscerle; e che fra loro differiscono solo in tanto, in quanto non riguardano il medesimo oggetto. « Il quale (l'ente possibile) « essendo un essere puramente mentale e non reale, nè una « semplice modificazione subbiettiva del nostro spirito, « implica che sia in qualche mente capace di contenerlo « tutto nella sua universalità, infinità, necessità, eternità; « implica l'Essere assoluto cioè Dio, in cui l'ente possibile « si compie e si assolve : che è appunto la dimostrazione « *a priori*, che il Rosmini dà dell' esistenza di Dio [1]. » Ma io vi ho dimostrato nella mia decima lettera che la famosa dimostrazione *a priori* del Rosmini è un meschino paralogismo; e voi nella quarta vostra e nel suo poscritto non proferiste pure una sillaba per giustificarla e ribattere le mie ragioni. E come potreste farlo, se nel punto medesimo che citate la dimostrazion del Rosmini, ne mutate il tenore, dicendo che *l'ente possibile implica che sia in qualche mente capace di contenerlo tutto nella sua universalità, infinità, necessità, eternità; implica l'Essere assoluto, cioè Dio?* Che cosa intendete per cotesto *implica?* Se l'ente possibile *implica l'assoluto,* non è egli chiaro che l'idea dell'assoluto è indivisa da quella dell'ente possibile? Che non si può aver la seconda, senza la prima? Che l'elemento del reale si acchiude nel concetto di possibilità, per quanto questo sia puro e semplice?

[1] Pag. 94, 95.

E che siccome il possibile non è quel reale che compie esso possibile, la realtà *implicata* nella possibilità schietta dee essere di un altra natura, cioè necessaria e assoluta? Che ciò è appunto ciò che voi pronunziate, affermando che *il possibile implica l'assoluto?* Notate bene che quando io dico che la nozion del reale si trova sempre implicata in quella del possibile, non parlo di nozione distinta, ma di nozione confusa; e che questa confusione può essere maggiore o minore, secondo che si parla dell'intuito o dei primi gradi della cognizion riflessiva. Ma confusa o distinta, l'idea del reale è inseparabile da quella del possibile; e voi confessandolo, alterate la dimostrazione *a priori* del vostro maestro; il quale nell'ordirla muove dal suo ente possibile, destituito di ogni realtà. Vero è che ivi medesimo, voi fate lo stesso; e a dispetto dell'*implica*, assicurate il lettore che *l'ente possibile è un essere puramente mentale e non reale*. Ma s'egli è puramente mentale, non implica il reale; e se egli implica il reale, non è puramente mentale: non si esce da questo dilemma. Non se ne può uscire anco aggiugnendo, come fate, che *l'ente possibile non è una semplice modificazione subbiettiva del nostro spirito*; perchè se la mentalità di questo ente è solo umana, esso è una semplice modificazione del nostro spirito; se è anco divina, ella importa la realtà; perchè il reale e l'ideale in Dio s'immedesimano perfettamente insieme. Voi vedete adunque che accoppiando le due sentenze contraddittorie, invece di salvare la capra e i cavoli, come dice il proverbio, voi perdete l'uno e l'altro. Eleggete adunque fra il Rosmini e la sua dimostrazione. Se volete essere rosminiano, la celebre dimostrazione *a priori* non è che un gretto e puerile sofisma. Se volete salvar la dimostrazione, dovete ripudiare il Rosminianismo, e stabilire che l'ente possibile argomenta il reale,

perchè lo *implica* in sè stesso. O non vedete che l'argomentazione non può aver luogo, se la conclusione non si contiene per qualche modo nelle premesse? E come può contenervisi, senza diallelo, se non in modo più o meno confuso, e in virtù del concreto, su cui l'astratto si fonda? Giacchè ogni principio è una proposizione astratta, che come astratta essendo semplicissima, non può contenere le proprie conseguenze nella sua astrattezza; ma le contiene mediante, il concreto, su cui s' innesta l'astratto, e che è appreso dall' intuito, come l'astratto è opera della riflessione. Eccovi in che guisa la vostra dimostrazione può stare in piedi, conforme alla natura di ogni processo dimostrativo, il quale non è, nè può essere altro che un'evoluzione di certe premesse. Ma se voi fate buono questo modo di considerare la vostra prova, non sarete più rosminiano; bensì invece di appartenere a una scuola, che ha fatto il callo a ogni assurdo, occuperete un luogo onorato e di voi degno nella schiera di coloro, che antepongono il vero ad ogni umano rispetto.

« Ed è solo in questo senso che sta la verità della vostra « proposizione, che cioè *se nulla è realmente, nulla può essere.* « Imperciocchè il possibile non è niente un' esigenza del « reale; ma al contrario il reale è un'esigenza del possibile « per rispetto al nostro modo di vedere [1]. » Il possibile è *un' esigenza del reale,* ma non di quel reale, onde è possibile, cioè del reale contingente; bensì del reale assoluto; giacchè concepire una cosa come possibile, e il concepirla come intesa da una mente ed effettuabile da una volontà infinita, è tutt' uno. E ciò è vero, *rispetto al nostro modo di*

[1] Pag. 95.

vedère, non meno che rispetto all'ordine effettivo delle cose. Il reale poi è *un esigenza del possibile*, se creato; ma non già se increato; perchè l'Assoluto non è preceduto logicamente nè ontologicamente da alcuna possibilità. « Rispetto a Dio « poi che è l'Ente assoluto, dovendo, come tale, compren- « dere in sè tutto l'Essere, deve comprendere anche in sè la « forma di Ente ideale o possibile [1]. » Cotesta vostra asserzione contiene tre errori; l'uno, che Iddio *comprenda tutto l'essere* nel senso che voi assegnate a questa parola; imperocchè, se ciò fosse vero, Iddio dovrebbe comprendere eziandio la realtà contingente, (come quella che è pure una forma dell 'essere,) e noi saremmo costretti a farci panteisti. L'altro, che voi fate dell'ente ideale o possibile una *forma divina;* espressione che vi si potrebbe passare, se non si riferisse manifestamente alla vostra chimera di tre forme realmente distinte e razionalmente conoscibili della divina natura. In Dio, per quanto è noto col solo lume della ragione, non vi sono *forme,* ma proprietà e attributi; e ciascuno di questi attributi non si distingue realmente dagli altri, nè dall'essenza divina. Il terzo errore si è, che accagionandomi di non aver colta la vera nozione dell'*ente ideale o possibile,* cadete voi stesso nel difetto che m' imputate. Per mostrarlo mi è d'uopo continuare a riferir le vostre parole. « Ho già notato « nella lettera precedente l'inesattezza che vi ha a dire che « l' idea dell' Ente possibile sia l' archetipo eterno della « creazione; e ch'ella faccia parte dell'intelligibile divino [2]. » L'archetipo divino della creazione è un' idea; e l'idea è di due sorte, generica e specifica. Si debbono adunque distinguere due archetipi; l'uno generalissimo, il quale non è altro

[1] Pag. 95. — [2] Pag. 95, not.

che il concetto del possibile in universale; e l'altro specifico, che è il concetto dei possibili particolari. « L'intelligibile « divino è Dio stesso in quanto è *luce* e però non è il possi- « bile[1]. » Siccome la *luce*, che informa l'intelletto divino, non è quella dei fisici, essa non si distingue dall' oggetto assoluto illuminato, nè dal soggetto illuminante. Ora fra gli oggetti illuminati v'ha pure il possibile, sia generico, sia specifico: l'idea di entrambi questi possibili è dunque Dio stesso. Eccovi una novella prova per chiarirvi che il possibile in sè stesso è reale; giacchè, essendo dall' un canto indubitato che l' idea eterna del possibile è Dio stesso, e tornando troppo assurdo l'ammettere un Dio possibile, (conseguenza che nasce logicamente dal vostro sistema,) uopo è che il possibile, come idea, sia reale, e conseguentemente si unifichi con Dio medesimo. Che cosa è dunque il possibile? Per definirlo, bisogna fermare la natura dell'ideale; il quale, come mostrerò altrove, non è altro che la relazione del reale divino verso sè stesso, come intelligente. L'Assoluto, essendo intelligente in modo infinito e perfettissimo, è eziandio intelligibile assolutamente; e in questa intelligibilità è riposta l'essenza dell'ideale. Ora l'intelligibilità assoluta, importando l' idea del contingente in universale e in particolare, inchiude altresì la possibilità della creazione; giacchè il concetto delle esistenze arguisce necessariamente che possano venir create. Il possibile adunque risiede nella relazione estrinseca dell'ideale verso la sua effettuazione nell'ordine delle esistenze; laddove l'ideale consiste nella relazione intrinseca del reale verso sè medesimo, come dotato d'intelligenza. Vero è che l'ideale involge eziandio un'attinenza estrinseca verso le menti create: ma questa

[1] Pag. 95.

attinenza è accidentale, ipotetica e non ha luogo che posto il fatto della creazione.

« Anzi il puro possibile non forma mai l'oggetto del divino « intelletto [1]. » In tal caso convien dire che il divino intelletto sia men ricco del nostro, e sovrattutto di quello dei Rosminiani; i quali hanno probabilmente l'idea dell'ente possibile, poichè ne ingemmano i loro libri, e la profondono a larga mano, come moneta corrente e unica loro dovizia. Ma in questo presupposto, che leva sì alto i privilegi della vostra setta, io trovo pure qualche pericolo; il quale si è che Iddio non potrà mai essere rosminiano, nè capire il vostro sistema; mancando della condizione più necessaria a comprenderlo ed apprezzarlo, qual si è l'idea dell'ente possibile, che ne è il fondamento. E siccome il Rosminianismo è la verità schietta, e il solo sistema di filosofia, che quadri colla natura delle cose, Iddio non potrà mai conoscere il vero, nè penetrar la natura dello spirito umano, nè esser filosofo; e invece di meritare il titolo di sommo, anzi unico savio, secondo l'opinione di alcuni filosofi del paganesimo, sarà meno sapiente dei Rosminiani, giusta il parere dell' ortodossia vostra. Avvertite bene, sig. Tarditi, che così discorrendo, io non ischerzo, e non fo che mettere in luce le conseguenze logiche e irrepugnabili della vostra sentenza, o piuttosto di quella del Rosmini. Giacchè fra le altre empietà, (involontarie certo, ma logiche e non evitabili,) che nascono dalla sua dottrina, vi ha il disdire al divino intelletto la cognizion del possibile. Altrimenti, come mai l' idea del possibile potrebbe non essere eziandio reale? Forsechè in Dio può trovarsi un'intellezione

[1] Pag. 95, not.

priva di realtà? Quando adunque dite che *il puro possibile non forma mai l'oggetto del divino intelletto,* voi siete pur troppo coerente alla vostra dottrina. Ma come non avete orrore di affermare che Iddio ne sappia meno dell'uomo? Come osate porre dei limiti alla scienza infinita? Come potete credere che il possibile abbia luogo, senza che si contenga nella mente divina? Che cos'è il possibile, se non il pensabile divino? Non è appunto, come pensabile divino, ch'esso è necessario, eterno, assoluto? Ma se queste ragioni, benchè chiare, evidenti, indubitate, non bastano a convincervi, come vi dà l'animo di proferire una sentenza contraria all' unanime consenso delle scuole cristiane? Una sentenza, della quale i migliori savi della pagana antichità si sarebbero vergognati? Platone, (per citarne un solo,) non ammette nella mente umana un solo concetto, che non abbia radice nel Logo; e voi negate a Dio la scienza dei meri possibili! Ma poichè siete cristiano e cattolico, sentite ciò che dice san Tommaso della vostra opinione; e notate bene che la dottrina dell'Angelico per questa parte è comune a tutte le scuole ortodosse, e si può collocare, senza temerario ardimento, fra le verità cattoliche. « Contra est quod dicit Apostolus ad « Rom. IV. 17. *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ* « *sunt*.... Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque « modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, « aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quæ actu sunt : ea « vero quæ non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, « vel creaturæ; sive in potentia activa, sive in passiva ; sive in « potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo « significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam « fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse « facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non

« sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non « entium scientiam. Sed horum quæ actu non sunt, est « attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non « sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia « ista dicitur Deus scire scientia visionis........ Quædam vero « sunt quæ sunt in potentia Dei, vel creaturæ, quæ tamen « nec sunt, nec erunt, neque fuerunt; et respectu horum « non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intel- « ligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud « nos habent esse distinctum extra videntem [1]. » Rispondendo quindi a un'obbiezione propostagli, soggiunge : « Non « oportet quod quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel « futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit « esse. Et iterum non est in scientia Dei quod illa sint, sed « quod esse possint [2]. » Direte forse che i *puri possibili* particolari appartengono all'intelletto divino, ma non *il puro possibile* in universale? Questo è l'unico sutterfugio, che aver potete; ma vi varrà poco; perchè tutte le ragioni allegate dianzi, e il discorso di san Tommaso, non vi permettono di escludere dalla mente infinita il menomo concetto. Nè i concetti specifici possono stare senza i generici e senza l'idea generalissima; la quale trovasi implicata in ciascuno di quelli. Conviene bensì avvertire, quando si ragiona di tali idee, come residenti nell'intelletto divino, che esse vi sono unificate e immedesimate nell'essenza infinita; e che anche nella mente nostra non si distinguono realmente, perchè in virtù del processo dialettico l'una s'immedesima coll'altra, benchè questa medesimezza sia appresa solo imperfettamente da noi e da ogni altra mente finita e creata.

[1] *Sum. theol.*, P. I. Quœst. 14. Art. 9. — [2] *Ibid.*

« Quindi giustamente il Rosmini censura que' filosofi che « prendono il *lume* della ragione per Dio stesso : egli è sì « un elemento divino, una partecipazione che Dio fa all' « uomo della sua ragione eterna, dell' intelligibile divino, « dell' Ente ideale, che in Dio è determinato, compiuto, in « noi è indeterminato, iniziale; ma una partecipazione dell' « intelligibile divino non è lo stesso intelligibile divino [1]. » Questo è uno dei molti passi, in cui meritate lode, perchè confessate schiettamente il psicologismo del vostro maestro. Imperocchè, se *il lume della ragione non è Dio stesso;* s' egli è solo *una partecipazione dell' intelligibile divino,* ma *non lo stesso intelligibile divino,* ne segue ch' egli è una forma creata, contingente, relativa, inetta a fondare sodamente la scienza, e aprente il varco allo scetticismo e al nullismo più sterminato. Nè mi fa scrupolo che ivi pure chiamiate questo lume *un elemento divino;* perchè il contesto dichiara la frase esser metaforica; e il vostro lume esser tanto *divino,* quanto lo spirito umano; il quale è pure *una partecipazione della ragione eterna,* essendo stato creato a sua imagine e somiglianza. Da questa espressa dichiarazione ritraggo altresì che tutti quei luoghi, in cui voi e il Rosmini chiamate l' ente possibile *una forma divina, increata, eterna,* eccetera, si debbono pure intender metaforicamente; tali locuzioni sotto la penna vostra significando solamente che l' idea dell' ente possibile è una copia o imagine dell' intelligibile divino, come, verbigrazia, un' animale o una pianta, sono la copia dei divini concetti che vi corrispondono. Certo usando il vocabolo di *partecipazione,* voi volete significare una semplice effigie, sia perchè, inteso propriamente, esso esclude la medesimezza numerica, e per-

[1] Lett. III, p. 95, not.

chè se l'involgesse, voi contraddireste ai propri dettati; giacchè in tal caso il lume della ragione sarebbe Iddio medesimo. Vedete adunque qual immenso divario corra fra noi due, e divida il vostro psicologismo dal mio ontologismo! Imperocchè io tengo per assolutamente divino *il lume della ragione,* e lo immedesimo specificamente e numericamente con Dio stesso, benchè la ragione nostra [1], cioè l'intuito di esso lume, sia umana e sostanzialmente distinta dalla mente e idea divina. Ma l'intuito del lume razionale non è esso lume, come l'occhio non è la luce. Fo quest' avvertenza, perchè m'accorgo che di tratto in tratto vi viene il ticchio di farmi credere vostro confratello, e lo affermate con un' amorevolezza, (che in ogni altro caso mi toccherebbe il cuore,) e con un' asseveranza, che mi spaventano. « Voi « stesso lo dite espressamente, quando affermate che *l'Ente « possibile fa parte dell' intelligibile divino, l'idea dell' Ente « possibile essere l'archetipo eterno, senza il quale la creazione « sarebbe impossibile.* Nel qual luogo medesimo, vinto dalla « forza della verità, soggiungete ancora che *l'Intelligibile « divino,* cioè l'idea dell' ente possibile, *ci è comunicata nell' « intuito e forma la nostra intelligenza;* che è appunto ciò « che insegna Rosmini. La cui dottrina voi stesso quivi me- « desimo difendete dalla taccia di *nullismo,* che vorreste im- « primerle, sol perchè pone per punto di partenza un' idea « che secondo voi è un mero prodotto psicologico, la difen- « dete, dico, aggiungendo che *l'Ente astratto splendiente alla*

[1] La voce *ragione* nel comune discorso or si prende per la facoltà conoscitiva, ora pel lume e per l'oggetto supremo della cognizione. Secondo il primo significato soltanto, si trova una ragione umana; giusta il secondo, non v' ha che la ragion divina.

« *riflessione è la stessa idea divina*[1]. » Io mi guarderò bene, sig. Tarditi, dall' accusarvi di mala fede nel travisar che fate il senso genuino delle mie parole; perchè so che fra le cose che più distornano l'animo di chi legge e lo impediscono di cogliere l'intendimento dello scrittore, ancorchè esso sia manifesto, si è la preoccupazione. Ora io non so se si trovino al mondo uomini più preoccupati dei Rosminiani, che avendo sempre dinanzi agli occhi il fantasma dell' ente possibile, (unico patrimonio dei loro intelletti,) lo veggono da per tutto, nè sanno pensare o parlare o scrivere di altra cosa; e mi ricordano quel demente, di cui recita Gualtiero Scott; il qual demente visse e morì affascinato da uno spettro, che lo perseguitava, senza dargli posa, e gli si piantava in faccia, dovunque ei volgesse le sue pupille. Così il fascino dell' ente possibile è continuo e tremendo sui Rosminiani; i quali perfino nel combattere l'avversario, ogni qual volta egli scappa a dire una frase che somigli alle loro proprie, scordandosi ad un tratto la natura di lui, lo pigliano per un amico, e abbracciandolo con lacrime di tenerezza, gli dicono affettuosamente : ma voi siete de' nostri! Io son dolentissimo per conto mio di dovervi togliere questa consolazione, alla quale parteciperei volentieri, se si trattasse di un inganno meno innocente; ma vi confesso che non può andarmi a sangue il correre in voce di Rosminiano. Per annullare la vostra chiosa e chiarirvi che io nol sono, basterà il citarvi seguitamente le mie parole, che voi avete spezzate, per travolgerne il senso. « La qual sintesi, (cioè la sintesi dell' atto « creativo,) importando una relazione reale dell' Ente coll' « esistente, ci conduce di necessità ad ammettere una simi-

[1] Pag. 95, 96.

« litudine fra questi due termini, a malgrado dell' immenso « intervallo, che gli disgiunge, e ce la fa ravvisare nell' idea « eterna dell' Ente, sulla quale è esemplato l' esistente nell' « atto stesso, in cui viene prodotto. Ora l' idea dell' ente « possibile è questo archetipo eterno, senza il quale la crea- « zione sarebbe impossibile. » (Notate bene, che l' ente possibile è l' archetipo generalissimo; il quale abbraccia sotto di sè tutti i possibili particolari, la cui unione forma l' archetipo specifico del creato.) « L' ente possibile fa dunque parte dell' « Intelligibile divino; e siccome l' Intelligibile divino ci è « comunicato nell' intuito, mediante l' atto creativo, e forma « l' intelligenza nostra, ne segue che l' idea dell' ente astratto, « splendiente alla riflessione, è la stessa idea divina [1]. » Vedete come io distinguo l' idea del possibile dall' Intelligibile divino, ammettendo fra loro la stessa differenza razionale, che corre fra la parte e il tutto? L' ente possibile *fa parte dell' Intelligibile divino,* ma non è tutto esso Intelligibile; il quale, oltre il possibile universalissimo, abbraccia tutti i possibili particolari, e i due grandi ordini della realtà contingente e necessaria. Ora ciò che *forma* al parer mio, *l' intelligenza nostra,* non è già l' ente possibile, ma *l' Intelligibile divino,* di cui esso ente possibile è una minima particella; il quale Intelligibile divino comprende tutto ciò che è o può essere, e risponde, non già al vostro ente, ma al Logo platonico. Siccome però l' ente possibile appartiene all' Intelligibile divino, l' intuito apprendendo questo nel suo complesso, acquista eziandio la cognizione di quello, che poscia risplende alla riflessione; onde segue che il nostro concetto riflessivo dell' ente possibile è obbiettivamente identico all' idea del

[1] *Introd. allo stud. della filos.*, tom. II, pag. 773, 774.

possibile acchiusa nella mente increata. Vi può essere maggior divario tra la vostra e la mia dottrina? Voi considerate l'ente ideale o possibile universalissimo, come tutto l'Intelligibile divino; io, come una menoma parte di esso. Secondo voi, l'intelligenza umana vien formata *dall' ultima delle astrazioni*, come dice il vostro maestro; secondo me, ella trae la sua virtù conoscitiva da un sommo concreto. Voi considerate l'idea umana dell' ente possibile, come una semplice copia o imagine o partecipazione dell' idea divina di esso; io la tengo per la stessa idea divina, per modo diretto e immediato onnipresente agli spiriti. Io evito logicamente lo scoglio del nullismo, poichè la nozione dell' ente possibile, come tutte le altre idee, non si distingue specificamente nè numericamente dall' idea assoluta; voi c' incorrete, vostro malgrado, facendo del vostro ente possibile, in quanto è da noi conosciuto, una forma creata. E quando pretendete che io m'accordi vosco, perchè dico che *l'ente astratto splendiente alla riflessione è la stessa idea divina*, cadete in un grave equivoco; perchè al parer mio l'idea umana del possibile è numericamente la stessa idea divina; laddove, secondo voi, se ne distingue di numero [1], e conseguentemente non potete a buon diritto affermare che seco convenga nemmeno di spezie. Finalmente la stessa frase di *formare la nostra intelligenza* ha un senso differentissimo nel vostro vocabolario e nel mio; perchè voi volete significare che l'ente possibile è *la forma*

[1] Il Rosmini si contraddice su questo articolo, come su tutti gli altri. Egli ammette la medesimezza numerica, quando ne ha bisogno per cansare lo scetticismo; e la nega, quando ha paura del panteismo, come ho provato coi testi allegati nella nota seconda del secondo tomo della mia Introduzione.



della cognizione, cioè una spezie di prisma, all' uso di quelli della scuola critica, attraverso del quale lo spirito contempla le cose; laddove io intendo dire che l'Intelligibile divino, come forza causante, crea la mente umana, e creandola *l'informa,* inondandola della sua luce. La virtù informatrice dell' Idea è per me dichiarata, mediante l'atto creativo, da cui rampollano tutte le potenze e la sostanza medesima dell' animo umano; onde vengo a spiegare con un solo principio il soggetto conoscente, l'oggetto conosciuto e la cognizione, in cui risiede il loro nesso reciproco. Voi all' incontro non ispiegate nulla; sia perchè non fate parola dell' atto creativo, e perchè non potete farla; stante che il vostro ente possibile, essendo un mero astratto, una forma vana, una cosa che non sussiste, non può avere ragion di causa, eziandio seconda, non che di causa prima e creatrice.

« Continuando ora il vostro discorso, voi domandate che « vi si dica, se la possibilità, cioè l'ente possibile sia reale o « apparente, e dall' uno come dall' altro conchiudete contro « la dottrina rosminiana. Ma a me pare che vi si potrebbe « benissimo rispondere che l'ente possibile splendiente per « natura al nostro spirito non è nè *reale,* nè *apparente :* non « è *reale,* perchè è *possibile;* non è *apparente* perchè egli è « *ente*[1]. » Ma siccome l'apparenza è a giudizio di tutti il contrario della realtà, come la bugia del vero, se il possibile non è apparente, perchè è un ente, il reale e l'ente sono tutt' uno contro il vostro presupposto. « Voi stesso concedete che per « via d'astrazione dal concetto di reale la nostra mente passa « a quello di possibile, o per dirlo colle vostre parole *discende*

[1] Pag. 96.

« *dal concetto del reale a quello del possibile*. Ma il *concetto* del « reale è un possibile anch' esso e non è il reale; dunque la « mente non discende dal reale al possibile, ma dal possibile « al possibile. A parlare con rigore bisognerebbe dire che la « mente passa dalla *percezione* del reale al *concetto* del possi- « bile, nell' ordine riflesso; ma nell' ordine diretto ella « discende dal possibile al reale, tratta dal sentimento all' « atto della percezione intellettiva [1]. Voi stesso dite essere « *impossibile a pensare che il concetto del reale e il reale siano* « *lo stesso*. Che cosa è egli adunque se non la possibilità di « un qualche cosa [2]? » Il concetto del reale non è il reale, se si parla del reale contingente, esemplato sovra di esso. Ma se si discorre del reale assoluto, il concetto del reale è esso reale, in quanto è intelligibile e in relazione seco medesimo, come intelligente. Nello stesso modo il concetto del reale è un possibile rispetto alle realtà contingenti; ma è un vero reale in sè stesso, e s' immedesima colla realtà assoluta. Perciò quando io pronunzio che la mente nostra *discende dal concetto del reale a quello del possibile*, voglio dire che ella discende dalla cognizion del concreto assoluto a quella dell' astratto, dalla notizia del reale e ideale divino considerato in sè stesso a quella sua relazione estrinseca, in cui versa il possibile. A voi pare e dee parere che *il concetto del reale sia un possibile anch' esso e non il reale*, perchè secondo i principii della vostra dottrina, non potete asseguire la vera natura del *concetto*, e dell' idea universalmente. Ogni idea inchiude due elementi, l' uno concreto e l' altro astratto, l' uno individuale e l' altro universale; tanto che si può definire *una generalità individuata in modo assoluto*. Di questi due

[1] Pag. 96, 97. — [2] Pag. 96, not.

elementi, voi avvertite soltanto il primo, e collocate la natura dell' idea in una generalità e astrazione destituita di ogni individualità e concretezza. Quindi è che la vostra idea escludendo il dato essenziale della sussistenza, voi siete costretto a farvi sensista per trovarlo, derivandolo dal senso, e ricorrendo alla teorica contraddittoria del giudizio immaginata dal vostro maestro. Io all' incontro considero la sussistenza, come un elemento intellettivo, non sensitivo; e la rinvengo nell' idea stessa, che me la somministra a compimento. L'idea infatti si mostra come individuale ed universale, poichè è un rappresentante e una rappresentazione. Ella non sarebbe un rappresentante, se non fosse una sostanza, un concreto, un individuo; nè una rappresentazione, se non fosse una forma, un astratto, un generale. Una rappresentazione importa di necessità un rappresentante, questo non può stare senza una sussistenza, e sussistenza è sinonimo di realtà. Ma oltre il rappresentante e la rappresentazione, bisogna anche ammettere un rappresentato, che può essere individuale, ma che le è intrinseco od estrinseco, secondo la propria natura. Imperocchè l'idea del reale assoluto, essendo lo stesso reale assoluto, è generica, in quanto il reale assoluto è intelligibile, e individua, in quanto esso reale assoluto è intelligente; e siccome l'intelligibilità e l'intelligenza s'immedesimano in Dio perfettamente, una pari medesimezza ha luogo fra il rappresentante e il rappresentato. Laddove l'idea del reale contingente e relativo, non essendo identica a questa spezie di reale, e tuttavia rappresentandolo, esclude la medesimezza del rappresentante e del rappresentato; e quindi ne nasce un diverso aspetto nella rappresentazione, come quella che si trova collocata fra due individualità o sussistenze, l'una delle quali è increata e necessaria, l'altra creata e dotata di

contingenza. Così, pogniamo, l'idea che io ho del Rosmini importa due individualità distinte, l'una delle quali è la sussistenza del rappresentante, cioè di essa idea, e l'altra quella del rappresentato, cioè dell'uomo, cui l'idea rappresenta. Ora quando voi dite che *il concetto del reale è un possibile anch' esso e non è il reale*, avete ragione, se parlate della realtà o individualità creata, rappresentata dall' idea; ma avete il torto, se discorrete dell' idea stessa, e della realtà e sussistenza assoluta, che ne è inseparabile. Il non aver fatte queste distinzioni, nè avvertito l'elemento individuale che si racchiude in ogni concetto, è la causa principale di tutti gli errori del vostro maestro, e segnatamente dell'assurda separazione da lui introdotta fra il reale assoluto e l'ideale. Finalmente voi errate a partito, asseverando che *la mente passa dalla percezione del reale al concetto del possibile nell' ordine riflesso, ma nell' ordine diretto ella discende dal possibile al reale*; poichè il contrario ha luogo, come abbiamo veduto più di una volta. Che cos' è infatti nella cognizione intuitiva, o per usare il vostro linguaggio, *nell' ordine diretto* delle conoscenze, la percezion del reale, se non l'apprensione dell' atto creativo dell' Ente?

« Del resto anche tenendo lo stesso vostro modo di dire, « vi si potrebbe pur sempre opporre che o il concetto del « possibile è contenuto nel concetto del reale o no. Ma se il « concetto di Ente possibile non è contenuto nel concetto di « Ente reale, come può il pensiero quindi cavarlo? Rimosso « il reale, è rimosso tutto l'oggetto del pensiero e quindi il « pensiero stesso è tolto. Che se il primo concetto è conte- « nuto nel secondo; dunque quando rimosso col pensiero il « reale, ci rimane ancora qualche cosa, cioè la possibilità di

« qualche cosa, che non è la realtà, no, ma non è neppure « una semplice apparenza [1]. » Siccome è certissimo che il possibile non è una semplice apparenza, e non è men fuor di dubbio che quanto non è solo apparente dee esser reale, ne segue che il possibile dee avere una realtà sua propria. La quale non è altro che la realtà assoluta; come quella che racchiudendo l'idea del contingente e la virtù di effettuarlo, dà luogo al possibile. Il possibile si contiene adunque nel concetto del reale; ma diversamente; secondo che il reale è creato o increato. Rispetto al reale creato, il possibile precede il reale e può separarsene, come l'atto divino precede le esistenze, ed essendo libero, può non crearle. Ma riguardo al reale increato, il possibile non può venire che appresso, e ne è indiviso, perchè la realtà assoluta è la sua radice; onde ripugna che *rimosso il pensiero* di questo reale, *ci rimanga pure quello del possibile*. Se il possibile si sequestra dal reale assoluto, si riduce ad un pretto nulla; ed è in tal modo che *il possibile*, spogliato della sua sussistenza, *non può esser meglio intuìto dagli occhi dello spirito che veduto cogli occhi del corpo*. E tale appunto è il possibile rosminiano, che si dee ragionevolmente collocare fra le chimere. Laddove nel mio sistema il possibile, eziandio considerandolo come un astratto riflessivo e un pensato umano, ha un valore obbiettivo, perchè s'innesta nel possibile assoluto, che è un pensato divino. « Se il concetto d'Ente possibile o astratto, come voi « dite, fosse una mera apparenza, una modificazione sog- « gettiva della nostra mente; come vorreste rendervi ragione « di ciò che la più semplice riflessione ci dice, che cioè l'ente « possibile è necessario e indipendente dalla nostra mente

[1] Pag. 97.

« che lo contempla [1]? » L'attribuire agli avversari la propria sentenza per procacciarsi il facile piacere di confutarla colle ragioni insegnate dagli avversari medesimi, non so quanto giovi nelle dispute dottrinali. Io non posso accettar l'onore che mi volete fare, presupponendo che io la discorra a vostro modo. Non che dire che l'ente possibile o astratto sia *una mera apparenza, una modificazione soggettiva della nostra mente,* come voi parete inferire da un luogo della mia Introduzione [2], io v'insegno espressamente il contrario, perchè sebbene l'oggetto divino *produca,* secondo me, *un'impressione nel soggetto conoscente,* il termine immediato della conoscenza riflessiva non è già questa sola impressione, ma il punto, in cui ella combacia coll'oggetto divino. Voi bensi siete obbligato a stabilire che l'ente possibile è *una modificazione soggettiva della nostra mente,* quando volete schermirvi dal panteismo; come vi trovate costretto ad asserire il contrario, e a far dell'ente possibile una cosa *necessaria e indipendente dalla nostra mente,* ogni qualvolta vi preme di non essere scettico e nullista. *Incidit in Scyllam.*

[1] Pag. 98. — [2] Tom. II, pag. 772, 773, 774.

TAVOLA E SOMMARIO.

LETTERA OTTAVA.

LETTERA NONA.

LETTERA DECIMA.

LETTERA UNDECIMA.

LETTERA DUODECIMA E ULTIMA.

FINE DEL SECONDO TOMO DEGLI ERRORI DEL ROSMINI.

CORREZIONI E MIGLIORAMENTI.

TOMO I.

Pag. XVII.	*lin.* 17.	rendermi possibile un assoluto silenzio.	*leggi* rendermelo possibile.
» 4,	» 2,	avete fatto	— faceste
» 41,	» 31,	tezza	— terza
» 46,	» 25,	idealità	— individualità
» 68,	» 14,	scienza,	— scienza.
» 69,	» 31, 32,	su niente.	— sul niente.
» 72,	» 13,	dal reale	— del reale
» 85,	» 32,	da li	— dagli
» 110,	» 17,	si sia	— siasi
» 115,	» 18,	chè	— che
» 123,	» 25,	altrove. Con	— altrove con
» 176,	» 23,	cessasse,	— cessasse.
» 249,	» 22, 23,	scartarsi	— scostarsi
» 324,	» 14,	ebbe	— ebbero
» Ib.,	» 15,	il vostro avversario	— i vostri avversari
» 333,	» 13,	tra	— fra
» 352,	» 7,	degli errori	— errori
» Ib.,	» 30,	la natura	— colla natura
» 361,	» 30,	attuata,	— attuato,
» 364,	» 20,	senza, il vostro	— senza il vostro

TOMO II.

» 25,	» 29,	poche pagine	— alcune pagine
» 27,	» 20,	lo nostra	— la nostra

»	56,	» 25, essa sostanza,	—	senza essa sostanza,
»	90,	» 30, nel volume seguente	—	nell'ultima lettera
»	142,	» 27, ne	—	nè
»	206,	» 25, costretti	—	costrette
»	322,	» 21, malevolo	—	malevolo,)
»	325,	» 13, cinque	—	quattro

CORREZIONI DEL PRIMATO.

TOMO SECONDO.

»	57,	» 15, Omaro	—	Omero
»	72,	» 13, opere. Si	—	opere si
»	526,	» 21, un Lanci,	—	un Lanci, un Rosellini,


Digitized by Google

